

3. KRYTYKA OŚWIECENIOWYCH NARRACJI SEKULARYZACJI

SEKULARYZACJA – JAK POWSTAŁO NOWOCZESNE POJĘCIE WALCZĄCE

Ian Hunter

W niniejszym eseju dowodzę, że dominujący dziś sposób rozumienia sekularyzacji – jako epokowego przejścia od społeczeństwa opartego na wierze religijnej do społeczeństwa, którego podstawy tkwią w autonomicznym ludzkim rozumie – pojawił się po raz pierwszy w historii filozofii na początku XIX wieku, a następnie został odniesiony anachronicznie do Europy wczesnonowożytnej. Oprócz wcześniejszego, zakorzenionego w prawie kanonicznym użycia tego terminu na określenie swego rodzaju eksklaustracji, przed rokiem 1800 funkcjonowało standardowe słownikowe znaczenie słowa „sekularyzacja”, zgodne ze sposobem jego użycia w prawie publicznym i dyplomacji, w których za jego pomocą określano zmianę własności i jurysdykcji kościelnej na cywilną. Aż do tego czasu przymiotnika „świecki” używano głównie w dyskursie polityczno-prawnym jako synonimu takich określeń jak „doczesny”, „cywilny” i „polityczny”, w odniesieniu do takiego układu relacji między religią a państwem, który podlegał negocjacji pod warunkiem, że zostaną zeń wykluczone konkurencyjne systemy teologiczne. Ten sposób rozumienia świeckości funkcjonował jednakże w obrębie pewnej konkretnej dziedziny, dawał się pogodzić z religijnością i nie miał nic wspólnego z rzekomo świeckim charakterem filozofii czy nauk przyrodniczych, a więc i „społeczeństwa”. Nie jest tak bynajmniej, że w epoce wczesnej nowożytności możemy zauważyć zastąpienie wiary religijnej przez autonomiczny rozum, tak naprawdę bowiem w tych czasach daje się dostrzec znaczny wzrost żarliwości religijnej i intensywności praktyk religijnych pod wpływem konkurujących ze sobą ruchów wyznaniowych. Okazuje się także, że wiek XIX charakteryzuje się nie tyle procesem rugowania religii wyznaniowych – czy też przeobrażania się tych religii w religię racjonalną albo filozofię moralną – ile raczej zadziwiającą zdolnością religii do przetrwania i przystosowania się do nowych okoliczności. W świetle tych faktów w niniejszym eseju stawiam tezę, że odmienne filozoficzno-historyczne koncepcje sekularyzacji – rozumianej jako epokowy proces rugowania wiary religijnej na rzecz ludzkiej racjonalności – należy rozumieć nie jako teorie procesu, który rzekomo zach-

dził, ale jako „pojęcia walczące”. Były one narzędziem całej gamy rywalizujących ze sobą frakcji kulturowo-politycznych, które po raz pierwszy pojawiły się na początku XIX wieku w protestanckich Niemczech, a które w dalszym ciągu pozostają ze sobą w konflikcie.

Wstęp

Uczestnicy współczesnych debat dotyczących sekularyzacji w chrześcijańskim świecie zachodnim zgodni są co do pewnego sposobu rozumienia tego terminu. „Sekularyzacja” odnosi się do epokowego przejścia, rozpoczynającego się pod koniec średniowiecza lub na początku nowożytności, które polega na tym, że kultura mająca swoje podstawy w wierze religijnej przekształca się w kulturę opartą na autonomicznym ludzkim rozumie. Stanowiska reprezentowane w debacie, zajmowane w ramach tej wspólnej koncepcji, różnią się jednak od siebie znacząco, a niekiedy wręcz zdecydowanie. Wśród tych stanowisk znajdziemy słynne koncepcje postępującej linearnie dzięki filozofii i nauce emancypacji rozumu od autorytetu religii¹. Równie pozytywne są koncepcje dialektyczne, które uznają ten niosący za sobą sekularyzację proces emancypacji za taki, w ramach którego ideały religii zostają „przełożone” i w tej postaci zachowane w racjonalnej moralności i racjonalnym społeczeństwie². Niezbyt od nich odległe pozostają także pełne gorczy opowieści przeciwników sekularyzmu, głównie autorstwa intelektualistów katolickich. Tutaj autonomizacja ludzkiej racjonalności traktowana jest jako katastrofalna konsekwencja teologii protestanckiej, która za sprawą „wykorzenienia” rozumu z ludzkiej natury i społeczeństwa została wystawiona na pastwę bezwzględnej instrumentalizacji charakterystycznej dla „epoki świeckiej”³. Pokażę, że owe rozmaite koncepcje sekularyzacji jako epokowego przejścia do racjonalnego humanizmu stanowią wytwór określonej postaci filozofii historii. Pojawiła się ona po raz pierwszy na

¹ J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006; J. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford 2011.

² J. Habermas, *Glauben und Wissen*, „Dialog” 2002, Jg. 1, Nr. 1, s. 63–74; tenże, „The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, w: *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. E. Mendieta, J. VanAntwerpen, Columbia University Press, New York 2011, s. 15–33; P.E. Gordon, *What Hope Remains?*, „New Republic” 2011, 14 December (www.new-republic.com/article/books-and-arts/magazine/98567/jurgen-habermas-religion-philosophy).

³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA–London 2007; B.S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, Cambridge MA 2012.

początku XIX wieku w kilku powiązanych ze sobą formach, z których wszystkie ujmują samą historię w kategoriach rozwoju ludzkiego rozumu w czasie.

Być może najbardziej zadziwiające w dwudziestowiecznej historiografii sekularyzacji jest to, do jakiego stopnia potrafiła ona pomijać fakt, że do XIX wieku nikt nie posługiwał się terminem „sekularyzacja” na określenie epokowego przejścia od kultury opartej na wierze religijnej do kultury opartej na autonomii rozumu. Okazuje się, że oprócz wcześniejszego konsekwentnego użycia tego terminu w prawie kanonicznym na określenie pewnego rodzaju eksklaustracji między rokiem 1640 a początkiem wieku XIX terminem „sekularyzacja” posługiwano się w prawie publicznym i dyplomacji w odniesieniu do procesu przenoszenia prawa do własności z podmiotów kościelnych na osoby świeckie⁴.

Równie zadziwiające jest jednak to, do jakiego stopnia historiografia sekularyzacji nie zdołała zmierzyć się ze zwykłym faktem historycznym, polegającym na przetrwaniu samych religii wyznaniowych. Ową trwałość religii w obliczu historii dało się bowiem dostrzec nie tylko w okresie wczesnej nowożytności, kiedy to proces sekularyzacji miał się rozpocząć, ale także w wieku XIX i XX, na które miał przypadać koniec tego procesu⁵. Co więcej, w kontekście niemieckim, którego w szczególności dotyczy nasza dyskusja, trwałość ta została usankcjonowana przez prawo dzięki uznaniu w konstytucji pluralizmu wyznań religijnych; najpierw była to krótko obowiązująca konstytucja weimarska z 1919 roku, a następnie *Grundgesetz* Republiki Federalnej Niemiec z roku 1949. Obie konstytucje traktują wyznania religijne jako stały składnik państwa i społeczeństwa niemieckiego⁶.

Będę zatem dowodził, że jeśli do wieku XIX nikt nie mówił o sekularyzacji jako o epokowym przejściu od wiary religijnej do autonomicznej racjonalności, to jest tak po części dlatego, że język, w jakim należałoby to robić, nie został jeszcze wówczas wynaleziony, po części zaś dlatego, że żadne takie przejście się nie dokonało. Uzasadniając tę tezę, nie zamierzam odwoływać się bezpo-

⁴ Tę różnicę między sposobami użycia terminu „sekularyzacja” w prawie publicznym (*Säkularisation*) oraz filozofii dziejów (*Säkularisierung*) zaczęto zauważać w latach trzydziestych XX wieku, została ona zaś jasno wyłożona w pracy *Geschichtliche Grundbegriffe*, w której także wskazano początek XIX wieku jako moment wyłonienia się filozoficzno-historycznego znaczenia tego terminu. Zob. H. W. Strätz, H. Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 5, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, s. 789–829.

⁵ Zob. artykuły w duchu rewizjonizmu autorstwa Christopha Clarka: *From 1848 to Christian Democracy*, w: *Religion and the Political Imagination*, ed. I. Katznelson, G. Stedman Jones, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 190–213; *The Napoleonic Moment in Prussian Church Policy*, w: *Napoleon's Legacy: Problems of Government in Restoration Europe*, ed. L. Riall, D. Laven, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 217–236; *Confessional Policy and the Limits of State Action: Frederick William III and the Prussian Union 1710–1740*, „Historical Journal” 1996, vol. 39, s. 985–1004.

⁶ M. Heckel, *Religionsfreiheit: Ein säkulare Verfassungsgarantie*, w: tenże, *Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, hrsg. K. Schlaich, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, Bd. 4, s. 647–849.

średnio do danych socjologicznych i socjologiczno-historycznych, dotyczących uczestnictwa w nabożeństwach, wzorców religijności i areligijności oraz instytucjonalnej organizacji Kościołów. Nie chodzi mi także o to, by pokazać, że rywalizujące ze sobą filozofie historii dostarczają fałszywych teorii czy historii sekularyzacji. Moim celem jest raczej udowodnienie, że w rzeczywistości nie stanowią one koncepcji, których prawdziwość lub fałszywość można wykazać, i pod tym względem w ogóle nie stanowią teorii ani historii. Powodem tego, że główne historiozoficzne koncepcje sekularyzacji przedstawiały proces przejścia do racjonalnej autonomii, z którego nigdy wcześniej nie zdawano sobie sprawy – tym samym nadając nazwę procesowi, który nigdy wcześniej nie zachodził – było to, jak będę dowodził, że operowały one „pojęciami walczącymi”; są to takie pojęcia, które stanowią narzędzia rywalizujących ze sobą programów kulturowo-politycznych, realizowanych przez frakcje zaangażowane w wielostronną walkę mającą na celu nadanie określonego kształtu relacjom między religią a państwem.

Pomimo jej paneuropejskiego charakteru epicentrum tej walki znajdowało się w protestanckich Niemczech okresu przedmarcowego (*Vormärz*), będącego okresem braku stabilności w relacjach między religią a państwem, który poprzedzał „rewolucję” marcową 1848 roku. To właśnie tutaj w rezultacie dokonanego przez Napoleona rozkładu wielowyznaniowej struktury Cesarstwa oraz zawieszenia „tolerancjonistycznej” konstytucji Brandenburgii-Prus – gwarantującej zachowanie pluralizmu wyznań religijnych i chroniącej te wyznania przed dezintegrującym działaniem protestanckiego racjonalizmu – mnóstwo frakcji popierających lub zwalczających sekularyzm usiłowało wpłynąć za pomocą swojego programu na przyszłe relacje między religią a państwem w Niemczech. Dostarczając coraz liczniejszym frakcjom politycznym, partiom i sektom inspirujących, charyzmatycznych wizji „racjonalnej” religijnej i politycznej przyszłości Niemiec, różnorodne elitarne systemy filozoficzne, czy to o orientacji protestancko-racjonalistycznej, kantowskiej, czy też prawicowo- i lewicowo-hegłowskiej, zaczęły opuszczać swoje tolerowane enklawy akademickie, zajmując miejsce na scenie politycznej. To właśnie na gruncie tych filozofii historii, powiązanych z upolitycznionymi koncepcjami filozoficznymi, po raz pierwszy pojawiła się koncepcja sekularyzacji jako epokowego przejścia do autonomii rozumu, pojmowanego czy to jako wyrugowanie religii na rzecz filozofii i nauki, przekształcenie religii w filozofię moralną, zachowującą normy religijne, czy też jako sublimacja religii w świeckie instytucje społeczne albo jej ateistyczna desublimacja w antropologię lub socjologię. Te odmienne koncepcje sekularyzacji należy rozumieć jako narzędzia racjonalistycznych systemów filozoficznych, które funkcjonowały w charakterze społecznych światopoglądów konkurencyjnych wobec wyznań religijnych, a także jako intelektualną broń frakcji i sekt, których przywódców filozofie te ukształtowały.

Oto dlaczego filozofie historii z początków XIX wieku mogły przeoczyć fakt, że wynalezionym na ich gruncie pojęciem sekularyzacji – rozumianej jako epokowe przejście od wiary religijnej do autonomii rozumu – nie posługiwano się wcześniej i że pojęcie to odnosiło się do procesu, który się nie dokonał. Z tego również powodu owe „historie” mogły pominąć fakt, że – zamiast zniknąć w obliczu tego rzekomego przejścia – religie wyznaniowe wykazały się z historycznego punktu widzenia zadziwiającą trwałością i żywotnością dzięki zdolności do przystosowania się do zmieniających się okoliczności historycznych. To, że współczesne filozoficzne historiografie sekularyzacji nadal pomijają te same fundamentalne fakty historyczne, należy postrzegać jako świadectwo żywotności kulturowo-politycznych konfliktów, na których kanwie wyłoniły się owe historiografie, a także trwałości leżących u ich podstaw racjonalistycznych „wyznań” filozoficznych.

Jeśli jest tak, że różne rodzaje filozoficznej historiografii sekularyzacji pojawiły się po raz pierwszy jako narzędzia rywalizujących ze sobą programów kulturowo-politycznych z początku XIX wieku, to zadanie historyka idei musi polegać na wyjaśnieniu, jak to się stało, że z tych programów rozmaitych frakcji wyłoniły się owe historiografie, by na tej podstawie opisać stanowiące ich konsekwencję konflikty kulturowo-polityczne, w których pojawiły się po raz pierwszy rozmaite filozoficzno-historyczne koncepcje sekularyzacji. To właśnie jest celem moich rozważań. W pierwszej kolejności przedstawię uzasadnienie stwierdzenia, że do roku 1800 współczesny dyskurs na temat sekularyzacji był nieobecny, a przejście do społeczeństwa opartego na autonomii rozumu, stanowiące przedmiot tego dyskursu, nigdy nie nastąpiło. Jednocześnie trzeba będzie wyjaśnić historyczny fakt, że choć we wczesnej nowożytności używano przymiotnika „świecki” w odniesieniu do pewnej dziedziny, z której religia i teologia zostały wykluczone – mianowicie dziedziny, która powstała dzięki śmiałym rozwiązaniom na gruncie prawa publicznego w odpowiedzi na wojny religijne – źródłem tego sposobu użycia nie był „świecki rozum”. Nie miało ono zatem nic wspólnego z rzekomymi sekularystycznymi tendencjami w filozofii i naukach przyrodniczych, a więc z epokowym przejściem do „epoki świeckiej”.

„Sekularyzacja” w Niemczech epoki wczesnej nowożytności (ok. 1640 – ok. 1800)

Wracając znowu do nowożytnego filozoficzno-historycznego pojęcia sekularyzacji, rozumianej jako długotrwałe czy też obejmujące całe społeczeństwa przechodzenie od konfesyjnej wiary religijnej do autonomii ludzkiego rozumu, mające podstawę w nowej mentalności lub kulturze, należy zauważyć, że

ci, którzy uznają realność tego procesu, muszą dostarczyć dowodów na to, iż terminu „sekularyzacja” używano w ten właśnie sposób, zanim rozpoczął się wiek XIX. Według mojej wiedzy jednak takie dowody nie istnieją. Poza tym, że wcześniej stale używano tego terminu w prawie kanonicznym na określenie pewnego rodzaju eksklaustracji – przenoszenia na duchowieństwo klasztorne obowiązków świeckich czy też „światowych” – od lat czterdziestych XVII wieku do pierwszych dekad wieku XIX pojęciem sekularyzacji posługiwano się głównie na gruncie prawa publicznego i dyplomacji, mówiąc o przenoszeniu majątków i terenów kościelnych w posiadanie czy pod zarząd osób świeckich⁷.

Okazuje się, że po raz pierwszy odnotowano użycie terminu „sekularyzacja” (*saecularisatio*, *Säkularisierung*) w prawie publicznym w 1646 roku. Było to w trakcie negocjacji prowadzących do traktatu w Münster, który ustanowił pokój westfalski (1648)⁸. Francuski ambasador użył tego terminu po prostu na określenie procesu przekazania własności oraz terenów kościelnych w zarząd i pod kontrolę osób świeckich. Terminu „sekularyzacja” użyto wówczas zarówno w odniesieniu do wcześniejszej konfiskaty owej własności i ziem przez protestanckich książąt w czasie wojny trzydziestoletniej, jak i w odniesieniu do przekazania kontroli nad nimi osobom świeckim w ramach reparacji, których wymagał traktat pokojowy. Leksykografowie odnotowali, że ten sposób użycia stał się standardowy już na początku XVIII wieku, o czym świadczy hasło pochodzące z uznanego słownika konwersacji Hübnera: „Sekularyzacja [*Secularisation*] to działanie, w wyniku którego z osoby lub miejsca religijnego czyni się osobę lub miejsce świeckie [*weltlich*], której dochody zostają przeznaczane na rzeczy doczesne. Stało się tak w przypadku arcybiskupstw Magdeburga i Bremy w czasie traktatu westfalskiego⁹. W niemieckich słownikach teologii i polityki znaczenie to było traktowane jako standardowe aż do początku XX wieku¹⁰.

Ten sposób użycia terminu „sekularyzacja” pojawił się w kontekście obejmującym okres od zawarcia augsburskiego pokoju religijnego w 1555 roku – który został potwierdzony dokumentem prawa publicznego, radykalnie zmieniającym strukturę wyznaniową Cesarstwa Niemieckiego – aż po ogromną falę sekularyzacji, która miała miejsce na początku XIX wieku. Istotnie, można by powiedzieć, że sekularyzacja w tym sensie i w tej formie osiągnęła swoje apogeum w 1803 roku. Był to czas, w którym, osłabiony podbojem Niemiec przez Napo-

⁷ H.W. Strätz, H. Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, dz. cyt., s. 792–809. Na temat użycia tego terminu w prawie kanonicznym zob. M. Ruessmann, *Exclaustration: Its Nature and Use According to Current Law*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, s. 15–85.

⁸ H.W. Strätz, H. Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, dz. cyt., s. 798–799. M. Heckel, *Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung” 1980, Bd. 66, s. 773.

⁹ *Realen Staats-, Zeitungs- und Conversations-Lexicon*, Hrsg. J. Hübner, Leipzig 1711, s. 1366. W formie niezmienionej hasło to pojawia się także w wydaniu poprawionym z 1737 roku.

¹⁰ Zob. H. Lehmann, *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Wallstein-Verlag, Göttingen 2004, s. 36–56.

leona, rząd Cesarstwa wprowadził w życie samorozwiązujący się *Reichsdeputationshauptschluss* (akt reorganizacji ziem niemieckich), który doprowadził do sekularyzacji wszystkich pozostałych terytoriów kościelnych i miast Cesarstwa przez przekazanie ich świeckim książętom, po części tytułem rekompensaty za francuską okupację Nadrenii¹¹. Pod kuratelą wielkiej armii Napoleona pierwsze pod względem terytorialnym państwo – Prusy – miało przeprowadzić w 1806 roku równie radykalną sekularyzację, która także spowodowała znaczną utratę terenów i majątków przez Kościół katolicki. Po raz kolejny zatem nawet w swoim późnym stadium sekularyzacja nie oznaczała epokowego procesu, który miał prowadzić do zastąpienia wiary w Boga autonomią ludzkiego rozumu, lecz przekazanie ziem i prerogatyw kościelnych pod zarząd osób świeckich. Motorem sekularyzacji na początku XIX wieku były okoliczności militarne i polityczne, a także odłamy protestanckie, które niekiedy prezentowały się jako „oświecone”, nie miała ona natomiast podstaw w filozofii świeckiego, racjonalnego humanizmu. A jednak – jak zaraz zobaczymy – to właśnie wtedy rzeczywiście kształtował się kontekst filozoficzno-historycznego sposobu rozumienia sekularyzacji.

Mogłoby się wydawać, że coś w rodzaju filozoficzno-historycznej koncepcji sekularyzacji można znaleźć we wczesnonowożytnej krytyce biblijnej oraz historii Kościoła, w szczególności w *Traktacie teologiczno-politycznym* (1670) Barucha Spinozy. Twierdzi się zatem, że historię Kościoła w wydaniu Spinozy – zgodnie z którą ludzkość wyrasta z biblijnych opowieści z czasów swego intelektualnego dzieciństwa i wchodzi w okres dojrzałości rozumu dzięki odkryciu metafizyki samego Spinozy, traktującej o samorozwijającej się pierwotnej substancji – należy uważać za ateistyczną i materialistyczną awangardę procesu epokowej sekularyzacji kultury europejskiej, i rzeczywiście była ona tak postrzegana przez cenzurę¹². Spinoza jednak nigdy nie posłużył się terminem „sekularyzacja”, aby opisać ten rzekomy proces intelektualnego dojrzewania. W rzeczywistości wydaje się, że w ogóle nie używał on tego terminu, ani nawet przymiotnika „świecki”¹³. Poza tym istnieje więcej dowodów na to, że w wie-

¹¹ K.D. Hömig, *Der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 und seine Bedeutung für Staat und Kirche*, Mohr Verlag, Tübingen 1969.

¹² Zob. J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 43–51; tenże, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 104–109, 641–645.

¹³ Słowo „sekularyzacja” nie pojawia się w żadnym z łacińskich tekstów Spinozy; nie ma w nich także, jak się wydaje, przymiotnika „świecki”. Żadnego z tych terminów nie znajdziemy na liście cieszącego się autorytetem *Lexicon Spinozanum* (Springer, The Hague 1987) Emilii Boscherini. Słowo „świecki” nie występuje w tekście łacińskim *Traktatu teologiczno-politycznego* i wydaje się, że zostało ono wtrącone przez Roberta Elwesa w tłumaczeniu na język angielski w kontekście racjonalizmu lat osiemdziesiątych XIX stulecia. Elwes oddaje *jus principatum* Spinozy – prawo do rządzenia/imperium – za pomocą wyrażenia „prawa świeckich władców”. Zob. B. Spinoza, *Opera*, t. 3: *Tractatus Theologico-Politicus* [Henricus Künraht, Hamburg 1670], Heidelberg 1925, s. 223, a także *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, trans. R.H.M. Elwes, Dover Publi-

ku XVII i XVIII postrzegano Spinozę nie jako myśliciela „świeckiego”, którego „ateizm” opierał się na filozoficznym materializmie, lecz raczej jako heterodoksyjnego teologa racjonalnego, którego ateizm miał swoje źródło w heretyckich teologiach panteistycznych lub chrześcijańskiej kabale¹⁴.

Wydaje się zatem, że nie ma żadnych dowodów na to, że przed 1800 rokiem używano terminu „sekularyzacja” w sensie szerszym niż ten, w jakim słowem tym posługiwano się na gruncie prawa publicznego w odniesieniu do przekształcania własności kościelnej na własność świecką. Można by jednak sformułować zarzut, że pomimo braku odpowiedniego pojęcia, za pomocą którego można by uchwycić ten proces, zastępowanie kultu Boga kultem ludzkiego rozum, wypieranie kultury chrześcijańskiej przez kulturę humanistyczną mimo wszystko po cichu się odbywało. Po raz kolejny jednakże musimy przesunąć ciężar dowodu, prosząc, by zwolennicy tej tezy dostarczyli stosownych argumentów. Mimo wszystko najważniejsze prace badawcze dotyczące konfesjonalizacji w nowożytnej Europie wskazują odmienny kierunek. Sugerują one mianowicie, że wiek XVI i XVII charakteryzowało nie zmniejszenie znaczenia kultu religijnego, lecz jego radykalna ekspansja i intensyfikacja¹⁵. Było to spowodowane tym, że kolejne fale luterńskiej, kalwińskiej i katolickiej konfesjonalizacji, które przeszły w tym okresie przez środkową i północną Europę, wykorzystywały instytucje duszpasterskie i pedagogiczne, mające na celu podporządkowanie całych społeczności wpływom przewodników duchowych i rozpowszechnienie pobożnego sposobu życia¹⁶.

cations, New York 1951 (przekład ten opublikowano po raz pierwszy w 1883 roku), s. 238. Samuel Shirley idzie za przykładem Elwesa, tłumacząc *jus principatum* jako „prawo świeckich rządów”.

¹⁴ Jednym z najlepszych zbiorów prac na temat recepcji Spinozy jako heterodoksyjnego teologa racjonalnego pozostaje książka: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Hrsg. K. Gründer, W. Schmidt-Biggemann, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1984. Na temat recepcji Spinozy jako heretyckiego kabalisty chrześcijańskiego, popularnej na początku XVIII wieku, zob. M. Mulsow, *A German Spinozistic Reader of Cudworth, Bull, and Spencer: Johann Georg Wachter and His Theologia Martyrum* (1712), w: *History of Scholarship*, ed. C.R. Ligota, J.-L. Quantin, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 357–383. Kwestię cenzury, z jaką spotkał się niemiecki spinozysta, Friedrich Stosch, cenzury wymierzonej w teologiczną heterodoksję, a nie filozoficzny radykalizm, szczegółowo omawia: D. Döring, *Frühaufklärung und obrigkeitliche Zensur in Brandenburg: Friedrich Wilhelm Stosch und das Verfahren gegen sein Buch Concordia rationis et fidei*, Duncker & Humblot, Berlin 1995.

¹⁵ Pomocny przegląd tego zagadnienia można znaleźć w: H. Schilling, *Confessional Europe*, w: *Handbook of European History 1400–1600: Latin Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. 2: *Visions, Programs and Outcomes*, ed. T.A.J. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracy, Brill, Leiden 1995, s. 641–682. Zwięzłego omówienia wpływu konfesjonalizacji w Cesarstwie Niemieckim dostarcza: H. Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, „Historische Zeitschrift” 1988, Bd. 246, s. 1–45, a także W. Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Zeitschrift für historische Forschung” 1983, Bd. 10, s. 257–277.

¹⁶ O wpływie konfesjonalizacji na poziomie tworzenia się odrębnych wspólnot religijnych pisze H.-Ch. Rublack, *New Patterns of Christian Life*, w: *Handbook of European History 1400–1600...*, dz. cyt., s. 585–606.

Owe ruchy zwolenników konfesjonalizacji miały charakter religijny, ale także polityczny, powstawały zarówno odgórnie, jak i oddolnie. Łączyły one w sobie niezrozumiałe zaostrenie doktryny teologicznej z żarliwą religijnością ludową i kultem; pod tym względem ruchy katolickie i protestanckie zdawały się zasadniczo od siebie nie różnić¹⁷. Podstawę konfesjonalizacji stanowiło zakładanie rywalizujących ze sobą duszpasterskich i pedagogicznych instytucji wyznaniowych, takich jak szkoły parafialne służące katechizacji społeczeństwa czy liczne nowe uniwersytety kształcące księży i teologów. Miały one na celu uprzystępnienie praktyki duchowe, wcześniej zarezerwowane dla elit, całym wspólnotom wyznaniowym¹⁸. Proces ten wspierały także coraz bardziej scentralizowane skonfesjonalizowane systemy prawne, w których przestrzegania określonych artykułów wiary pilnowano za pomocą oskarżeń o herezję i które przestrzeganie owych artykułów uczyniły warunkiem sprawowania urzędu w państwie wyznaniowym¹⁹. Od szesnastowiecznej Skandynawii po Holandię, Saksonię i Bawarię, aż do Francji i Anglii końca XVII wieku, z nielicznymi wyjątkami (jeden z nich stanowiły Brandenburgia-Prusy), historię Kościołów w Europie charakteryzowało nie usunięcie religii z życia publicznego, lecz prawne i polityczne umocnienie wpływów, jakimi cieszyła się w państwie wyznaniowym²⁰. Z historycznego punktu widzenia mamy wszelkie powody do tego, by sądzić, że w XVI i XVII wieku można było zauważyć znaczny wzrost religijności chrześcijańskiej w coraz bardziej skonfesjonalizowanych państwach i społeczeństwach, a nie zmniejszenie się znaczenia kultu chrześcijańskiego na rzecz racjonalistycznego humanizmu. Twierdzę zatem, że jeżeli posługiwanie się terminem „sekularyzacja” przed rokiem 1800 było ograniczone do prawa publicznego i nie używano go na określenie powszechnego procesu dechrystianizacji czy „odczarowania”, to działo się tak po prostu dlatego, że proces, który określa się tym mianem, w ogóle nie zachodził.

¹⁷ Brak zatem podstaw, by poprzeć tezę Thomasa Howarda, zgodnie z którą ze względu na swój bardziej regionalny charakter konfesjonalizacja protestancka różniła się od katolickiej instrumentalnym traktowaniem religii przez państwo. Zob. T.A. Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 215–222.

¹⁸ A. Schindling, *Schulen und Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert: Zehn Thesen zu Bildungsexpansion, Laienbildung und Konfessionalisierung nach Reformation*, w: *Ecclesia Militans: Studia zur Konzilien- und Reformationsgeschichte Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, Hrsg. W. Brandmüller, H. Immenkötter, E. Iserloh, Schöningh, Paderborn 1988, s. 561–570.

¹⁹ Na temat silnych związków między prawem a religią w saksońskim państwie wyznaniowym zob. *Benedict Carpsov: Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen*, Hrsg. G. Jerouschek, W. Schild, W. Gropp, Psychosozial-Verlag, Tübingen 2000. O wczesnonowożytnej Anglii jako państwie wyznaniowym opartym na przymierzu Kościoła anglikańskiego z systemem prawa precedensowego pisze J.C.D. Clark, *English Society 1660–1832: Religion, Ideology and Politics during the Ancien Regime*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

²⁰ Na temat (całkowicie przypadkowych) okoliczności prowadzących do nieudanej kalwinizacji Brandenburgii-Prus przez Hohenzollernów, a w konsekwencji do powstania Prus jako „tolerancyjnego” państwa wielowyznaniowego w XVII wieku, zob. niezrównaną pracę Bodo Nischana *Prince, People, and Confession: The Second Reformation in Brandenburg*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994.

Termin „świecki” w Niemczech w okresie wczesnej nowoczesności (ok. 1550 – ok. 1800)

W podobny sposób możemy rozważyć znaczenie przymiotnika „świecki”, wychodząc od spostrzeżenia, że wydaje się, iż we wczesnonowożytnych Niemczech posługiwano się nim częściej niż mającym bardziej „techniczne” znaczenie rzeczownikiem „sekularyzacja”, był on też ważniejszy od tego drugiego. Słowo „świecki” (*säkular, weltlich*) miało rzymski – łaciński rodowód i było często używane w dyskursie teologicznym, aby przeciwstawić rzeczy przemijające czy doczesne rzeczom religijnym czy też duchowym (*sacer, geistlich*). Jednakże w połowie XVI wieku ta semantyczna opozycja uległa charakterystycznemu przekształceniu przez utożsamienie na nowo spraw świeckich czy doczesnych ze sferą tego, co „polityczne”, „cywilne”, która to sfera stała się przeciwieństwem sfery spraw „duchowych” i „religijnych”. Ten nowy sposób użycia terminu „świecki” pojawił się w gruncie rzeczy w kontekście wzrostu znaczenia rywalizujących ze sobą nawzajem wspólnot wyznaniowych, o których już wspominaliśmy, a także w kontekście będącego następstwem tego procesu okresu długotrwałych wojen religijnych w Cesarstwie Niemieckim i innych częściach Europy. Nieprzypadkowo zatem utożsamienie na nowo sfery tego, co świeckie czy doczesne, ze sferą polityczną czy państwową miało się pojawić w dyskursie prawnym i politycznym, który dotyczył kwestii związanych z negocjowaniem aktów prawnych określających relacje między religią a państwem oraz ze sprawowaniem rządów w społeczeństwach wielowyznaniowych.

Po bezprecedensowym rozłamie w religii Cesarstwa na początku XVI wieku, od czasów wojen religijnych pierwszym i pod wieloma względami najważniejszym z tych aktów był ten pieczętujący pokój religijny w Augsburgu w 1555 roku²¹. Dwa aspekty traktatu augsburskiego mają szczególne znaczenie z punktu widzenia tego, co interesuje nas obecnie. Z jednej strony traktat ten opierał się na złożonej strukturze środków służących reorganizacji instytucji prawnych i rządu Cesarstwa – takich jak *Reichskammergericht* (Sąd Kameralny Rzeszy), *Reichstag* (Sejm Rzeszy), a także (od 1550 roku) *Reichshofrat* (Rada Narodowa Rzeszy) – mających na celu ustanowienie równości politycznej i równości wobec prawa dwóch związków wyznaniowych: *Corpus Evangelicorum* oraz *Corpus Catholicorum*²². Ogólnie rzecz biorąc, owe środki potrzebne do ustanowienia równości wobec prawa oraz wprowadzenia równego dostępu do urzędów – znosząc przyjęcie określonej doktryny teologicznej jako warunek zgodnego

²¹ J. Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire*, vol. 1: *Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1490–1648*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 255–336.

²² Szczegółowo środki te omawia M. Heckel, *Parität (I)*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., Bd. 1, s. 106–226; oraz tenże, *Itio in partes: Zur Religionsverfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., Bd. 2, s. 636–736.

z prawem wyroku sądu i porozumienia traktatowego, a także czyniąc przedmiotem negocjacji sprawiedliwość zamiast pokoju społecznego – sprowadzały się do zagwarantowania czysto politycznego czy też obywatelskiego *modus vivendi* stanowiącego istotę tego porozumienia. Tym samym została otwarta przestrzeń, w ramach której można było rozumieć gwarantowany traktatem porządek jako świecki czy światowy w ograniczonym sensie tego słowa, to znaczy jako porządek polityczny bądź obywatelski. Z drugiej strony ta ważna zmiana kulturowo-polityczna miała swoje źródło nie w filozofii czy „ideach” wielkich myślicieli – Augsburg nie miał swojego Hobbesa czy Akwinaty ani Spinozy czy Kanta – ale w doraźnych, improwizowanych działaniach natury prawnej i politycznej setek oddanych sprawie jurystów, polityków i dyplomatów. Nie interesowało ich wprowadzanie jakichkolwiek form świeckiego racjonalizmu, lecz obrona stanu posiadania Kościoła, do którego należeli, oraz zapewnienie przetrwania ich własnej partykularnej religii²³.

Układ prawno-polityczny, w ramach którego zaczęła się wyłaniać nowa koncepcja sfery świeckiej, zakładał istnienie takiej wspólnoty politycznej oraz obowiązywanie takiej konstytucji, które zachowywałyby neutralność względem rywalizujących ze sobą nawzajem wyznań religijnych. Oczywiście podstawy tego układu nie tkwiły w epokowej sekularyzacji czy też racjonalizacji „europejskiego intelektu”, przedstawianej jako przełom torujący drogę wolnej myśli, transcendentalne odkrycie na nowo autonomii rozumu bądź jako przekształcenie się odbiegającej od przyjętych standardów teologii w narzędzie polityki. Zasadzał się on raczej na wprowadzeniu *ad hoc* neutralnych wyznaniowo i dopuszczających relatywizm ram prawnych, które miały za zadanie nie tyle umożliwić sekularyzację czy racjonalizację religii, ile zagwarantować pluralizm religijny pozwalający na współistnienie wyznań mających swoje źródło w objawieniu. Ta rozwidlona struktura, w której świeckie i relatywistyczne prawo miało wspierać obecność w przestrzeni publicznej wielu wyznań religijnych opartych na objawieniu, stanowiła podstawę uporządkowania relacji między państwem a religią w Niemczech. Pojawiała się ona ponownie w kolejnych konstytucjach, zarówno na poziomie Cesarstwa Niemieckiego, jak i poszczególnych krajów związkowych, przez cały okres wczesnej nowożytności, a potem także w XIX i XX wieku²⁴.

Początkowo, charakteryzując nowy porządek prawno-polityczny, jaki nastał po pokoju w Augsburgu, nie posługiwano się terminem „świecki”, jednak terminy używane na określenie tego porządku jako „doczesnego” i „politycznego” wyznaczały przestrzeń semantyczną, w której nowy sposób użycia słowa „świec-

²³ Zob. M. Heckel, *Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts*, w: *Christentum und modernes Recht: Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Hrsg. G. Dilcher, I. Staff, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, s. 35–95, 50–55.

²⁴ M. Heckel, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung: Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2007.

ki” miał się pojawić w wieku XVII. Mimo wszystko wprowadzanie rozwiązań konstytucyjnych normujących relacje między religią a państwem, które miały świecki charakter w ograniczonym sensie tego słowa, bynajmniej nie było powszechne i nic nie gwarantowało kontynuacji tej praktyki. W rzeczywistości, sankcjonując pluralizm religijny jedynie na poziomie Cesarstwa – wśród rywalizujących ze sobą krajów i terytoriów związkowych – pokój augsburski tak naprawdę ułatwił konfesjonalizację w samych krajach związkowych i miastach zgodnie z powiedzeniem *cuius regio eius religio* (czyj kraj, tego religia)²⁵. Tym samym w ciągu stulecia trwającego od 1550 do 1650 roku traktat w Augsbu-rgu znacząco przyczynił się do powstania wielu objętych religijną dyscypliną, wewnątrznie nietolerancyjnych i wrogich wobec siebie nawzajem państw wyznaniowych składających się na Cesarstwo, funkcjonujących pod parasolem ochronnym dwuwyznaniowej (świeckiej) konstytucji politycznej²⁶. Ten konfliktogenny stan rzeczy, który doprowadził Cesarstwo do wojny trzydziestoletniej (1618–1648), pozostawał nieuregulowany aż do momentu, w którym mocą traktatów westfalskich nakazano przyznanie przez prawo statusu oficjalnych wyznań trzem religiom: luterńskiej, katolickiej i kalwińskiej wewnątrz krajów związkowych Cesarstwa²⁷. Tym samym traktaty te sygnalizowały początek rozciągniętego w czasie upadku zasady *cuius regio* oraz upadku quasi-teokratycznego porządku państw wyznaniowych. Stało się to przez ustanowienie dwustronnej konstytucji normującej relacje między religią a państwem w samych krajach związkowych, choć realizacja również i tego zadania przeciągała się w czasie i przebiegała nierówno²⁸.

Możemy zobaczyć wpływ tych doniosłych przemian historycznych na terminologię na przykładzie charakterystyki autorytetu świeckiego państwa w sprawach dotyczących religii pod koniec XVII wieku, jakiej dostarczył teoretyk prawa Christian Thomasius. Patrząc z innej perspektywy na pokój westfalski, przebywający w Brandenburgii-Prusach (których status outsidera, wynikający z nieudanej konfesjonalizacji, sprawił, że stały się one pierwszym krajem związkowym, który ustanowił konstytucję gwarantującą pluralizm religijny) Thomasius nadał treść pojęciu świeckości, zapelniając powstałą sto lat wcześniej lukę. W podręczniku, którego celem było zaznajomienie studentów z dyscypliną prawa wyznaniowego (*Staatskirchenrecht*), Thomasius określił zatem uprawnienia księcia w zakresie religii, odróżniając od siebie dwie formy władzy. Z jednej strony istnieje władza religijna Kościołów, która jest *geistlich*, czyli duchowa, to znaczy sprawowana bez uciekania się do przymusu stosowanego przez władzę świecką, po to aby człowiek mógł osiągnąć wieczne zbawienie. Z drugiej strony

²⁵ M. Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, s. 33–66.

²⁶ Zob. H. Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich...*, dz. cyt.; W. Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung?*..., dz. cyt.

²⁷ J. Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire*, vol. 1, dz. cyt., s. 619–631.

²⁸ M. Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, dz. cyt., s. 181–209.

istnieje władza państwowa, która ma charakter świecki (*weltlich*), obywatelski (*zivil*) lub polityczny (*politisch*), to znaczy polega na sprawowaniu suwerennej kontroli nad pewnym terytorium jedynie w celu utrzymania pokoju między obywatelami oraz rozwoju dobrobytu²⁹. Podobnie jak inni nowożytni Niemiec- cy teoretycy prawa Thomasius nie uważał, że samą religię należy poddać racjonalizacji czy sekularyzacji w duchu filozoficznym czy deistycznym, a co za tym idzie – że należy zapewnić ciągłość między religią a zsekularyzowanym porządkiem polityczno-prawnym, tym bardziej zaś z rzekomo zsekularyzowaną dziedziną nauk przyrodniczych³⁰. Podkreślał natomiast, że religia jest kwestią objawienia, wiary i łaski, wykraczającą poza wszelką racjonalizację filozoficzną czy wyjaśnienia metafizyczne³¹. Jego zdaniem jest tak choćby dlatego, że tym, którzy zwykle proponują takie wyjaśnienia, zależy na dostarczeniu filozoficznych podstaw „prawdziwej” religii, co jednak zagraża pluralizmowi, a nawet neutralności państwa względem religii.

Świecki charakter tworzącej się wówczas konstytucji Niemiec, normującej relacje między religią a państwem, nie miał zatem nic wspólnego z sekularyzacją rozumianą jako przejście od cywilizacji, w której człowiek zależy od Boga, do cywilizacji, w której człowiek cieszy się autonomią mającą podstawy w jakiejś przełomowej deklaracji filozoficznego rozumu. Nieważne, czy ten dążący do autonomii rozum postrzega się jako zakorzeniony w jednostkowej wolności myśli, w historycznym postępie polegającym na doskonaleniu się zdolności człowieka do racjonalnego kierowania samym sobą czy też wreszcie w złudnej sublimacji religijności protestanckiej w wyalienowaną podmiotowość i odczarowany świat. Nikt nie myślał o sekularyzacji czy o tym, co świeckie, w tym filozoficzno-historycznym sensie przed rokiem 1800. Co więcej, jak już sugerowałem, było tak po części dlatego, że ten sposób myślenia i mówienia miano dopiero wynaleźć, po części zaś dlatego, że żaden tak rozumiany proces sekularyzacji jeszcze nie nastąpił, świeckość konstytucji normującej relacje między religią a państwem miała zaś całkiem odmienną formę, podstawy oraz konsekwencje historyczne. Jak to się stało, że na tle konstytucji, której świeckość polegała na zagwarantowaniu pluralizmu religijnego, na początku XIX wieku zaczęły się pojawiać filozofie historii opisujące świeckość w kategoriach stopniowego przekształcania się czy też sublimacji wyznań religijnych w serię ich racjonalnych surogatów?

²⁹ Ch. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen Welche ein Studiosus iuris, der sich zur Erlernung der Kirchen-Rechts-Gelahrheit auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat*, Renger Verlag, Halle 1713, rozdz. 17, §§ 1–12.

³⁰ Możliwe też, że siedemnastowieczni filozofowie przyrody w rzeczywistości nie przedstawiali swoich nauk jako „świeckich”, ponieważ nie musieli konfrontować się z historycznym problemem – potrzebą znalezienia nieopartych na teologii rozwiązań politycznych dla zażegnania konfliktów religijnych – który doprowadził do użycia tego terminu przez teoretyków prawa.

³¹ T. Ahnert, *Religion and the Origins of the German Enlightenment: Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius*, University of Rochester Press, Rochester 2006.

Religijno-polityczna sytuacja filozofii historii w protestanckich Niemczech

W latach 1790–1810 w protestanckich Niemczech pojawiły się trzy różne odmiany filozofii historii, z których każda miała ostatecznie dać początek swojej własnej wersji nowej koncepcji sekularyzacji jako epokowej transformacji kultury opartej na wierze religijnej w kulturę, która miała się opierać na ludzkim rozumie. Po pierwsze, metafizyczna antropologia Immanuela Kanta, zgodnie z którą człowiek ma podwójną, racjonalno-zmysłową naturę, wytworzyła koncepcję historii jako stopniowego przeobrażania się istoty zmysłowej w istotę racjonalną, zdolną do panowania nad sobą³². W pierwszej i najważniejszej filozofii historii Kanta znalazło się zatem miejsce dla historii religii, w której wyznania religijne opierające się na objawieniu – rozumiane jako historycznie zmienne formy dopasowujące się do zmysłowej natury człowieka – miały ulec stopniowemu przeobrażeniu w filozofię moralną, uderzająco podobną do filozofii Kanta traktującej o autonomii ludzkiego rozumu³³. W Kantowskiej filozofii politycznej historia ta stanowiła obietnicę zniesienia opartej na pluralizmie religijnym konstytucji Prus w imię jedynej racjonalnej religii mającej podstawy w demokratycznej i racjonalnej woli.

Po drugie – kontynuując rozważania na temat dualistycznej antropologii Kanta, rozciągając ją poza ludzki podmiot na dziedzinę „historii” i tym samym narzucając na tę dziedzinę dualistyczną, idealno-materialną strukturę – Georg Wilhelm Friedrich Hegel stworzył filozofię historii, dla której charakterystyczne było następowanie po sobie kolejno prób dialektycznego pogodzenia tego, co idealne, z tym, co materialne, w historii³⁴. Pod wpływem politycznych nacisków okresu przedmarcowego (*Vormärz*) heglizm rozpadł się na tak zwane frakcję prawicową i frakcję lewicową. Hegliści prawicowi traktowali sublimację dialektycznych przeciwieństw jako formę przejawiania się „ducha absolutnego” w instytucjach historycznych, hegliści lewicowi natomiast postrzegali tę sublimację jako formę „alienacji” ludzkich potrzeb czy relacji społecznych³⁵. Doprowadziło to do powstania dwóch różnych koncepcji religii, a ostatecznie – dwóch koncepcji sekularyzacji. Jedna z nich, rozwijana przez samego Hegla, głosiła, że Kościół i państwo wchodzi w relację pozwalającą im przekształcać siebie nawzajem, a to prowadzi do państwa moralnego. Druga koncepcja, roz-

³² P. Kleingeld, *Kant, History, and the Idea of Moral Development*, „History of Philosophy Quarterly” 1999, vol. 16, s. 59–80.

³³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wstęp, przeł. i oprac. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 91–111, 141–165.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 81–119.

³⁵ G. Stedman Jones, *Religion and the Origins of Socialism*, w: *Religion and the Political Imagination*, dz. cyt., s. 171–189, 185–187.

wijana na różne sposoby przez Ludwiga Feuerbacha i Karola Marksa, uznawała religię za wyalienowaną formę ludzkich emocji lub stosunków społecznych, których dezalienacja na drodze rewolucji obiecywała ponowne zakorzenienie konstytucji w demokratycznej polityce.

Trzecia odmiana filozofii historii, która pojawiła się w tym okresie, miała źródło w protestanckim „wolnomyślicielskim” racjonalizmie. Nawiązując do osiemnastowiecznych ataków dysydentów na chrześcijaństwo trynitarnie, na przykład tych, które stały się znane za sprawą Thomasa Paine’a, wolnomyśliciele opowiadali się za antyklerykalnym chrześcijaństwem „racjonalnym”, uważając Chrystusa za nauczyciela etyki oraz twierdząc, że Boga można poznać bezpośrednio dzięki badaniu własnego jednostkowego sumienia i świadomości³⁶. Gdy tylko ta zasadniczo protestancka praktyka egzaminowania samego siebie została uznana za podstawę praw jednostki i swobód obywatelskich, wzmocniona przez dołączenie nauk przyrodniczych, rozumianych nie inaczej niż jako czynienie wolnego użytku z jednostkowego rozumu, wówczas pojawiła się filozofia historii przedstawiająca historię jako stopniowe wypieranie religijnego „przesądu” przez racjonalną filozofię i naukę. Filozofię i naukę postrzegano zaś jako przybrane dzieci protestanckiej reformacji³⁷.

Wreszcie gwoli zupełności musimy wspomnieć o czwartej odmianie dziewiętnastowiecznej filozofii historii, która miała zaowocować jeszcze jedną wersją nowej koncepcji sekularyzacji, chociaż pojawiła się ona dopiero w połowie XX wieku. Był to moment, w którym intelektualistom katolickim udało się pogodzić prawicowo-heglowską koncepcję instytucji społecznych jako wysublimowanych form samorozwoju ducha w historii ze specyficznym tomistycznym katolickim podejściem do protestantyzmu (oraz kantyzmu). Przez protestantyzm rozumiano tutaj teologiczną aberrację, której indywidualistyczno-subiektywny racjonalizm pozbawił rozum i cnotę etyczną sakramentalnego zakorzenienia w ludzkiej naturze i społeczeństwie³⁸. W rezultacie tego połączenia można było postrzegać cały wachlarz instytucji, takich jak „państwo policyjne”, etyka subiektywistyczna, nauki przyrodnicze, a nawet historiografia empiryczna, jako żałosne wytwory społecznie wysublimowanej teologii protestanckiej. Była ona teraz rozumiana jako służka metafizyki prowadzącej do desakramentalizacji, urzeczowienia i instrumentalizacji, stanowiących kryteria sekularyzacji na gruncie tej antysekularystycznej odmiany filozofii dziejów³⁹.

³⁶ J.C.D. Clark, *English Society...*, dz. cyt., s. 385–395.

³⁷ Na temat wzorcowego przykładu tej formy filozofii historii oraz prawdopodobnego momentu pojawienia się tego nowego sposobu użycia terminu „sekularyzacja” po raz pierwszy w języku angielskim zob. W.E.H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, D. Appleton, New York 1866, vol. 1, s. 79.

³⁸ O tym, jak w połowie XX wieku narodził się heglowski tomizm, z perspektywy tego stanowiska pisze: W.J. Hankey, *Tradition and Development of Doctrine*, w: *Tradition: Received and Handed on*, ed. D.A. Petley, St. Peter Publications, Charlottetown 1994, s. 16–52.

³⁹ Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 28–75, 96–99, 146–158. Zob. także B.S. Gregory, *The Unintended Reformation...*, dz. cyt., s. 36–64. Bardziej szczegółowe omówienie można

Pokazując, że religie wyznaniowe znacząco i stale zwiększały swoją liczebność, umacniały się oraz poszerzały swoje wpływy w epoce wczesnonowożytnej, jak również że konstytucja normująca relacje między religią a państwem przewidywała mechanizmy polityczne i prawne służące kontroli nad konfliktami międzywyznaniowymi niezależnie od jakiejkolwiek racjonalnej woli – demokratycznej czy też innej – zrobiliśmy znacznie więcej (i coś zupełnie innego), niż gdybyśmy tylko pokazali, że te cztery filozoficzne historie sekularyzacji są fałszywymi teoriami. Pokazaliśmy raczej, że są one bezprzedmiotowe; że rzekoma przemiana religii wyznaniowej i konstytucji normującej relacje między religią a państwem – jako odpowiedź na wyłaniającą się świadomość autonomii ludzkiego rozumu – historycznie rzecz ujmując, nie dokonała się. Dzięki temu właśnie można zobaczyć, że filozofie historii nie są tak naprawdę w ogóle teoriami. Aby zrozumieć filozofię historii oraz wyrastającą z niej koncepcję sekularyzacji z początków XIX wieku, musimy zatem przyrzeć się jej na nowo. Sądzę, że musimy zobaczyć filozofię historii nie jako teorię przemiany religii wyznaniowej w religię racjonalną, ale jako narzędzie konkurencyjnego racjonalistycznego wyznania; nie jako teorię transformacji konstytucji normującej relacje między religią a państwem w duchu racjonalnej demokracji, ale jako sekciarski atak na tę konstytucję, prowadzony z pozycji racjonalizmu.

Jeśli chodzi o filozofię historii jako wyznanie, jest oczywiście ważne, by zauważyć, że jej główni architekci, Kant i Hegel, byli protestanckimi racjonalistami, dla których charakter katolicyzmu jako religii objawionej, opartej na obrzędach i klerze, czynił go ostatecznie religią wyznaniową; chociaż Hegel uczynił „wyalienowaną” i legalistyczną naturę judaizmu ostatecznym źródłem religii „pozytywnej”⁴⁰. Obaj myśliciele rozwijali spekulatywne filozofie historii, w których katolicyzm miał zostać przewyżczony, gdy tylko protestantyzm doprowadzi do odzyskania wolności przez jednostkowe sumienie i świadomość. Jednakże te filozofie historii także zakładały czy też zapowiadały, że i protestantyzm jako religia wyznaniowa wkrótce ulegnie sekularyzacji lub zostanie zastąpiony prawdopodobnie przez religię racjonalną bądź filozofię moralną, które umożliwią człowiekowi pełną realizację jego zdolności do racjonalnej samoświadomości i autonomii.

Jednak jeszcze ważniejszą kwestią, którą należy odnotować, jest to, że filozofie Kantowska i Hegłowska miały u swoich podstaw metafizyczną infrastrukturę, łączącą antropologię filozoficzną, kosmologię i teleologię, niedającą się w dużej mierze odróżnić od analogicznych metafizycznych infrastruktur religii wyznaniowych, z których tak naprawdę się wywodziły⁴¹. Co więcej, główna doktryna

znaleźć w: I. Hunter, *Charles Taylor's A Secular Age and Secularization in Early Modern Germany*, „Modern Intellectual History” 2011, vol. 8, no. 3, s. 621–646.

⁴⁰ J. Yerkes, *The Christology of Hegel*, State University of New York Press, New York 1983, s. 29–46.

⁴¹ Nawiązuję tutaj do pracy: I. Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 274–363.

historiozofii, zgodnie z którą człowiek jest pozaczasową istotą racjonalną, realizującą się stopniowo w toku dziejów, stanowiła bezpośrednią projekcję Kantowskiej i Hegłowskiej antropologii metafizycznej i teleologii. W zastosowaniu do religii wyznaniowych, traktowanych jako „empiryczna” czy też „zmysłowa” otoczka wyłaniającej się religii racjonalnej bądź filozofii moralnej, doktryna ta sprowadzała się do sekciarskiego ataku na te religie. Przeprowadzono go, biorąc za podstawę konkurencyjne protestanckie racjonalistyczne antropologię, kosmologię i teleologię⁴². Zamiast stanowić teorię religii wyznaniowych, przedstawiającą ich racjonalną transformację (która wkrótce miała stać się sekularyzacją), filozofia historii polegała w istocie na ich odrzuceniu z perspektywy sekty wyrastającej z pozakościelnej religii akademickiej protestanckiego racjonalizmu. Należy tutaj zauważyć, że sekciarskie katolickie filozofie historii, pojawiające się od połowy aż do końca XX wieku, miały bardziej otwarty charakter niż ich *de facto* protestanckie rywalki. Chociaż bowiem historie pisane przez katolików słusznie ukazywały „idealizm niemiecki” jako pewnego rodzaju zakamuflowane wyznanie protestanckie, czyniły tak z perspektywy przedstawiającej protestantyzm jako odejście od (katolickiej) prawdy teologicznej – piętnując jego „wykorzeniony” racjonalizm i subiektywizm – dochodząc przy tym do wniosku, że pluralistyczną niemiecką konstytucję normującą relacje między religią a państwem należałoby przedstawić jako narzucenie ukradkiem protestanckiego racjonalizmu przez państwo oparte na modelu „erastiańskim”⁴³.

Jeśli chodzi o polityczne sekciarstwo filozofii historii, które zaprojektowały racjonalną („demokratyczną”) transformację konstytucji normującej relacje między religią a państwem, należy przypomnieć, w jakim właściwie sensie konstytucja ta była neutralna czy świecka w odniesieniu do religii wyznaniowych. Otóż neutralność ta nie wyrażała się w filozofii czy ideologii wolnego i wszechwiedzącego rozumu ludzkiego, którego „detranscendentalizacja” i demokratyzacja – na przykład w wolnej od przymusu sferze demokratycznej deliberacji – mogła zmienić konstytucję w narzędzie autonomicznego rozumu⁴⁴. Jak pamiętamy, sprowadzała się ona raczej do serii konkretnych środków podejmowanych *ad hoc* w ramach instytucji prawa publicznego, środków zapewniających równość w świetle prawa oraz posiadanie przedstawicielstwa politycznego przez dwa stronnictwa reprezentujące dwie różne religie, zawieszenie sądu w sprawach teologii przy okazji negocjacji traktatowych, a także zawieranie pokoju w formie czysto politycznej („świeckiej”). Podjęcie tych środków miało doprowadzić do stworzenia warunków umożliwiających polityczną koegzystencję przedstawicieli dwóch grup wyznaniowych. Istotą mającego znaczenie historyczne za-

⁴² Zob. także G. Stedman Jones, *Religion and the Origins of Socialism*, dz. cyt.

⁴³ Tę linię argumentacji przedstawia T.A. Howard, *Protestant Theology...*, dz. cyt., s. 121–129, s. 222–239.

⁴⁴ W celu zapoznania się z tym poglądem zob. J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. W. Rehg, Polity Press, Cambridge MA 1996, s. 302–328.

łożenia o świeckim charakterze konstytucji normującej relacje między religią a państwem nie było to, że pewnego dnia różnice między religiami mogą zostać przewyżnione na drodze rozwoju świeckiego rozumu ludzkiego, ale raczej uznanie, że te różnice są tak głębokie, iż należy je traktować jako nieusuwalne aspekty kultury i polityki. Można było zatem sprawować nad nimi kontrolę jedynie za pomocą instrumentarium, jakiego dostarczało prawo publiczne, którego neutralność czy świeckość miała niewiele wspólnego z ludzkim rozumem, a wiele wspólnego z zachowaniem czysto politycznych warunków pokoju czy też *modus vivendi*. Raz jeszcze – to właśnie wyjaśnia podwójne czy też janusowe oblicze niemieckiej konstytucji regulującej relacje między religią a państwem, fakt, że stanowiła ona prawnopolityczną strukturę, która była świecka w tym sensie, że zajmowała neutralne stanowisko względem rywalizujących ze sobą wyznań oraz stanowisko relatywistyczne w odniesieniu do twierdzeń formułowanych na gruncie różnych teologii, co stanowiło jedynie środek do zagwarantowania trwałego współistnienia wielu różnych uznanych przez prawo Kościołów wyznaniowych, z których każdy głosił swoją własną wersję absolutnej prawdy religijnej⁴⁵.

Nie bierze się jednak w wystarczającym stopniu pod uwagę tego, że przyjęty przez konstytucję relatywizm w odniesieniu do absolutnych prawd teologicznych miał obejmować także absolutne prawdy filozoficzne, łącznie z roszczeniami sobie pretensje do prawdziwości twierdzeniami niemieckiego racjonalizmu i filozofii historii. Zauważyliśmy już, że głoszone na ich gruncie niepodważalne systemy metafizycznej antropologii, kosmologii i teleologii sytuowały racjonalistyczne filozofie i filozofie historii w przestrzeni społeczno-prawnej przypominającej przestrzeń, jaką zajmowały religie wyznaniowe, dla których filozofie te stanowiły konkurencję. Miało to w końcu sprawić, że filozofie te, pojmowane w Niemczech jako „filozoficzne ideologie” czy też *Weltanschauungen*, zostaną uznane i otrzymają konstytucyjną ochronę – taką samą, jak ta, którą objęto religie wyznaniowe⁴⁶. Aby jednak to nastąpiło, prawdy filozoficzne miały zostać wyodrębnione z tego samego relatywistycznego świeckiego porządku prawnego, z którego wyodrębniono prawdy teologiczne – i w żadnym razie nie należało dopuścić do tego, by uzależniły one od siebie porządek konstytucyjny, z tego samego powodu, dla którego nie należało do tego dopuścić w przypadku prawd teologicznych.

⁴⁵ Zob. M. Heckel, *Religionsfreiheit...*, dz. cyt.; I. Hunter, *Religious Freedom in Early Modern Germany: Theology, Philosophy, and Legal Casuistry*, „South Atlantic Quarterly” 2014, vol. 113, s. 37–62.

⁴⁶ Tak więc artykuł 137 Konstytucji weimarskiej, dotyczący religii (przyjęty w 1919 roku, a następnie włączony do *Grundgesetz* z roku 1949), stwierdza: „Stowarzyszenia religijne są równe stowarzyszeniom, które przyjęły za swoje zadanie wspólną dbałość o określony światopogląd [*Weltanschauung*]”. Zob. *Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949*, przeł. E. Schwierskott, <http://www.de-iure-pl.org/gesetze/recht/verfassung/text/1,1,741,DE,PL,.html> [dostęp: 1.02.2017].

Różne rodzaje filozofii racjonalistycznej nie znajdowały się zatem u podstaw niemieckiego świeckiego porządku regulującego relacje między religią a państwem; stanowiły one raczej szkoły myśli, które miały funkcjonować w ramach tego porządku analogicznie do teologii i Kościołów różnych wyznań. Do doktryn filozoficznych, przyjętych w ramach wyznaczanych przez relatywistyczną konstytucję – głoszonych przez rozmaite frakcje filozoficzne i polityczne – należała doktryna, zgodnie z którą cały porządek religijno-polityczny miał w końcu przekształcić się w taki sposób, by stać się czytelnym wyrazem autonomii ludzkiego rozumu. Tworząc „teorię” na temat konstytucji normującej relacje między religią a państwem jako wyalienowanej formy autonomii ludzkiego rozumu, filozofia dziejów w rzeczywistości brała udział w sekciarskich atakach na tę konstytucję. Usiłowała ona bowiem tym samym retrospektywnie narzucić swoją prawdę, która była prawdą racjonalistycznej sekty, i uznać ją za podstawę konstytucji w sposób, który podważał jej zdolność do gwarantowania neutralnej struktury, w ramach której mogłoby funkcjonować wiele różnych wyznań, wśród nich zaś sam racjonalizm filozoficzny. Tak zwana filozoficzno-historyczna „teoria” dotycząca oparcia (w przyszłości) konstytucji normującej relacje między religią a państwem na świeckich, demokratycznych podstawach sprowadzała się więc do kulturowo-politycznego ataku na tę konstytucję w wydaniu frakcji, które starały się ustanowić swoją sekciarską „prawdę” w miejsce systemu kontrolowanego pluralizmu wyznaniowego.

Choć radykalny w swoim zakresie, ten nowy opis polityczno-religijnego charakteru protestanckiego racjonalizmu i filozofii historii znajduje na pierwszy rzut oka ważne potwierdzenie w wydarzeniach towarzyszących próbie ocenowania Kantowskiej filozoficznej historii religii w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku, podjętej przez pruskie ministerstwo do spraw wyznań⁴⁷. Scenę tych wydarzeń wyznaczył rządowy edykt o religii z 1788 roku. Edykt potwierdzał akceptację przez konstytucję wielości wyznań religijnych, jednocześnie dążąc do ograniczenia zagrożenia, jakie dla porządku konstytucyjnego stanowił prozelicki charakter protestanckiego racjonalizmu zwróconego przeciwko poszczególnym wyznaniom. Cel ten miano osiągnąć nie przez zakaz głoszenia poglądów racjonalistycznych, ale przez nakaz, aby duchowni nauczali artykułów wiary (jakiegokolwiek by one były) należących do reprezentowanego przez nich określonego wyznania, sprawując swoje publiczne urzędy, nawet jeśli prywatnie żywiliby oni inne (to jest racjonalistyczne) poglądy⁴⁸. Filozoficzna historia religii, którą rozwijał Kant w swojej *Religii w obrębie samego rozumu* oraz po-

⁴⁷ Szczegółowe omówienie tych wydarzeń znajduje się w: I. Hunter, *Kant's Religion and Prussian Religious Policy*, „Modern Intellectual History” 2005, vol. 2, no. 1, s. 1–27.

⁴⁸ Cały tekst edyktu w języku niemieckim jest dostępny w tomie dołączonym do bezcennego zbioru mikrofilmów, wydanego przez Dirka Kempera, zawierającego literaturę polemiczną [jaka pojawiła się po ogłoszeniu edyktów Wöllnera – przyp. tłum.]. Zob. *Mißbrauchte Aufklärung? Schriften zum preußischen Religionsedikt vom 9. Juli 1788. Begleitband*, Hrsg. D. Kemper, Georg Olms Verlag, Hildesheim–New York 1996, s. 226–343.

wiązanych z nią pismach, stanowiła przykład zagrożenia dla porządku sankcjonowanego przez konstytucję z dwóch zasadniczych powodów: po pierwsze, ponieważ zawierała twierdzenie, zgodnie z którym wyznania uznane oficjalnie, mające podstawy w zawartym w Biblii objawieniu, stanowią jedynie próbę empirycznego dostosowania religii do historycznie niedojrzałej natury ludzkiej i jako takie są przeznaczone do tego, by zastąpiła je „czysta religia rozumowa” jako oparta na autonomii rozumu moralność⁴⁹; po drugie zaś, ponieważ głosiła, że legitymizacja państwa zależy od tego, czy jego prawa zgadzają się z kierującym samym sobą rozumem wspólnoty racjonalnych istot⁵⁰. Kant twierdził zatem, że edykt, a więc i konstytucja, są nieuprawnione, ponieważ edykt rzekomo usiłował zatrzymać postęp zmierzający do przekształcenia religii wyznaniowej w czystą religię rozumową, a tym samym do religii i polityki opartych na autonomii rozumu, ustanawiającej epokę „oświecenia”⁵¹.

Dość niezwykle jest to, do jakiego stopnia współcześni badacze zgadzają się z poglądem samego Kanta na tę sytuację – znaczy to, że po prostu zakładają, że Kantowska filozofia historii najprawdopodobniej zawiera prawdziwą koncepcję religii i polityki, spotkała się zaś z represjami ze strony reakcyjnego (w kwestiach związanych z religią) rządu⁵². Jest to jednak oznaka tego, w jakim stopniu badacze ci pozostają pod wpływem filozofii historii i ukształtowanej przez nią polityki kulturalnej. Jednakże w świetle wcześniejszej dyskusji powinno być jasne, że Kantowska filozofia historii mówiąca o wyparciu religii wyznaniowych przez religię racjonalną była jedynie atakiem na te religie z pozycji pozakościelnego racjonalistycznego wyznania wiary, przyznanego w metafizykę dokonującą apoteozy rozumu ludzkiego. Podobnie „teoria” Kanta, zgodnie z którą legitymizacja konstytucji zależy od tego, czy jest ona przedmiotem woli wspólnoty składającej się z istot racjonalnych, stanowiła jedynie próbę podważenia konstytucji przez uprzywilejowanie pewnej metafizycznej

⁴⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 163.

⁵⁰ I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, przeł. M. Żelazny, oprac. H.F. Klemme, Wydawnictwo CO-MER, Toruń 1995, s. 1–45, zwłaszcza: s. 26–28.

⁵¹ Tamże, s. 34–36, oraz I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?*, przeł. T. Kupś, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. i oprac. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem M. Żelaznego, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 44–49.

⁵² F.C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992, s. 48–53; J. Israel, *Democratic Enlightenment*, dz. cyt., s. 855–888; bardziej zniuansowaną wersję tego stanowiska można znaleźć w: T.P. Saine, *The Problem of Being Modern: Or, the German Pursuit of Enlightenment from Leibniz to the French Revolution*, Wayne State University Press, Detroit 1997, s. 280–310. Obecnie pogląd ten został poddany rewizji i przekonywająco zakwestionowany w ważnej pracy, której autor twierdzi, że sam edykt stanowił narzędzie oświecenia, całkowicie zgodne z pruskim świeckim pluralizmem religijnym. Zob. M.J. Sauter, *Visions of the Enlightenment: The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*, Brill, Leiden–Boston 2009.

doktryny dotyczącej ludzkości (rozumianej jako racjonalnie sobą zarządzający byt kolektywny) względem konkurencyjnej wielości prawd religijnych i filozoficznych, a zatem samej konstytucji. Innymi słowy, traktując Kantowski racjonalizm religijny i filozofię historii jako nieuprawnioną formę sekciarskiego prozelityzmu, pruskie ministerstwo do spraw wyznań wykazywało dużo lepsze zrozumienie sytuacji historycznej niż współcześni filozofowie historii. W ramach kulturowo-politycznego porządku, sankcjonowanego przez pruską konstytucję normującą relacje między państwem a religią, Kantowska filozofia historii stanowiła bowiem rzeczywiście sekciarski atak na religie wyznaniowe oraz porządek polityczny, który gwarantował ich współistnienie.

Polityczna mobilizacja protestanckiego racjonalizmu w okresie przedmarcowym (*Vormärz*)

Skoro w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku wpływ Kantowskiego racjonalizmu religijnego i filozofii historii został w dużej mierze zahamowany dzięki świeckiej i pluralistycznej konstytucji normującej relacje między religią a państwem, jak to się stało, że już w latach czterdziestych XIX wieku znalazły się one wśród wielu rozmaitych stanowisk charakteryzujących się wysoką rozpoznawalnością – takich jak wolnomyślicielstwo, heglizm, feuerbachizm, marksizm – z których wyłoniły się koncepcje sekularyzacji, jakich wcześniej w ogóle nie brano pod uwagę, a także różne rodzaje filozofii historii przedstawiające proces sekularyzacji, który nigdy nie zaszedł? Tradycja Kantowska, Hegłowska i Marksowska pozostawiły oczywiście swoje własne odpowiedzi na to pytanie w archiwach i salach wykładowych. Zrobiły to jednakże, posługując się arsenalem samej historiozofii, mianowicie dialektycznymi przeciwieństwami: teorii i praktyki, tego, co idealne, i tego, co materialne, norm i faktów, a następnie obietnicą serii pojednań, dzięki którym rozum zrealizuje się w historii⁵³. Umożliwiło im to odpowiedź na nasze pytanie za pomocą stwierdzenia, że dialektyczna realizacja Kantowskiej „teorii” ludzkiego rozumu i wolności została tymczasowo wstrzymana przez stosujący represje rząd, reprezentujący interesy „konserwatywnych” religii, ale zostanie osiągnięta w „praktyce” historycznej na drodze postępującej „detranscendentalizacji” w heglizmie i, co oczywiste, w marksizmie⁵⁴. Takie ujęcie częściowo podważa fakt, że polityczna realizacja

⁵³ Na temat koncepcji Kanta i Hegla zob. kolejno: A.W. Wood, *General Introduction*, w: *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*, ed. A.W. Wood, G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. xi–xxiv, oraz F.C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, dz. cyt., s. 48–53.

⁵⁴ Marksistowską wersję tej historii – z punktu widzenia lewicy heglowskiej – przedstawia Warren Breckman w artykule *Ludwig Feuerbach and the Political Theology of Restoration*, „History

czy też „detranscendentalizacja” protestanckiego racjonalizmu nigdy się nie dokonały, częściowo zaś fakt, że ukazują one zmianę polityczną w kategoriach filozoficzno-historycznych, jako materialną realizację idei.

Jak mogliśmy jednak zobaczyć, zamiast być przedmiotem idealnej teorii, która mogłaby doczekać się realizacji w historii, Kantowski rozum i wolność znalazły się w awangardzie sekciarskiej metafizyki wykorzystywanej w walce kulturowej i politycznej. Ponadto, bynajmniej nie sprowadzając się do zablokowania racjonalnego oświecenia przez polityczny konserwatyzm, nałożenie ograniczeń na Kantowską filozofię historii dotyczącą chrześcijaństwa tak naprawdę oznaczało wytyczenie granic racjonalistycznemu sekciarstwu zgodnie z konstytucją normującą relacje między religią a państwem w duchu pluralizmu. W rzeczywistości w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku nic nie zapowiadało tego, że Kantowski racjonalizm religijny oraz filozofia historii wejdą na scenę polityczną i dadzą początek nowej, brzemiennej w skutki polityczne koncepcji sekularyzacji. Tak jak wcześniej spinozizm, tak i kantyzm mógł nadal zajmować miejsce przeznaczone dla tolerowanej sekty akademickiej, podobne do tego, jakie zajmuje dzisiaj. Twierdzę, że to nie dialektyczna realizacja ludzkiego rozumu umożliwiła racjonalizmowi religijnemu Kanta, Hegla i Marksa uzyskanie znaczenia politycznego, sprawiając, że ich historie sekularyzacji stały się brzemienne w skutki kulturowo-polityczne, lecz że nastąpiło to za sprawą czegoś zupełnie innego: mianowicie, militarnej i politycznej destrukcji porządku konstytucyjnego, w ramach którego mogłyby one zresztą funkcjonować jako tolerowane sekty filozoficzne. To właśnie umożliwiło kampanii prowadzonej przez protestanckich racjonalistów przeciwko religii wyznaniowej wejście na scenę polityczną, coraz bardziej podzieloną na frakcje, a także stworzenie nowej historiozoficznej koncepcji sekularyzacji jako kluczowego narzędzia walki kulturowo-politycznej.

Przedstawiając w zarysie ten proces, będziemy mieć na uwadze głównie trzy sprawy: po pierwsze, odrodzenie się protestanckiej metafizyki uniwersyteckiej w jej Kantowskiej i post-Kantowskiej postaci; po drugie, rolę tej metafizyki jako pewnego rodzaju duchowej otoczki odpowiedzialnej za kształtowanie się charyzmatycznej intuicji i autorytetu filozofa „krytycznego”; wreszcie, po trzecie, sposób, w jaki brak stabilności kulturowo-politycznej okresu przedmarcowego pozwolił tej filozoficznej postaci przewędrować z enklaw akademickich i kościelnych do wielu różnych, licznie powstających partii politycznych i sekt,

of Political Thought” 1992, vol. 13, s. 437–462, oraz w książce *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 258–297. Breckman uważa, że Marks zbliża się do ostatecznej socjalizacji (czy też „sekularyzacji”) Kantowskiego i Heglowskiego idealizmu, ten zaś musi się jeszcze uwolnić od „chrześcijańskiego personalizmu”. Odwrócone lustrzane odbicie tej interpretacji z perspektywy myśli katolickiej – zgodnie z którą idealizm niemiecki był w istocie idealizmem protestanckim, ale właśnie z tego powodu mógł ulec instrumentalizacji i zostać narzucony w formie ponadwyznaniowej pedagogiki państwowej – można znaleźć w: T.A. Howard, *Protestant Theology...*, dz. cyt., s. 222–239.

którym dostarczyła ona wzorca charyzmatycznego filozofa-polityka. Razem wzięte, te trzy czynniki stworzyły kontekst, w którym mogły pojawić się nowe filozoficzno-historyczne koncepcje sekularyzacji.

Powrót metafizyki

Jednym ze sposobów na zrozumienie procesu odradzania się racjonalistycznych i idealistycznych filozofii w protestanckich Niemczech, począwszy od lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku do lat pięćdziesiątych wieku XIX, na gruncie tego argumentu jest spojrzenie na te filozofie jako na próby przywrócenia oraz przemiany tradycyjnej chrześcijańskiej metafizyki teocentrycznej i racjonalnej teologii – czy to takiej, jaką uprawiał Tomasz z Akwinu, czy też, w świecie protestanckim, Balhasar Meisner oraz Christoph Scheibler⁵⁵. Tradycyjna metafizyka stanowiła potężny gmach ludzkiego intelektu, wybudowany na opozycji między Boską niematerialną substancją a materialnym ludzkim istnieniem⁵⁶. Opozycję tę wyrażały zawile koncepcje mówiące o tym, jak dostęp do tego, co boskie, przemienia człowieka, na przykład przez jego udział w boskim intelekcie, który można stwierdzić na podstawie aktywności rozumnej substancji – ludzkiego intelektu. W filozofii Kanta doszło do projekcji tej podwójnej struktury na ludzki „podmiot”; dostarczyła ona podstaw do stworzenia dualistycznej antropologii metafizycznej⁵⁷. Stąd też wzięła się Kantowska opozycja między samorzućnym intelektem a bierną zmysłowością, a także skomplikowane modele przemiany osoby przez stopniową intelektualizację zmysłowości – na przykład dzięki czystemu myśleniu albo czystej woli⁵⁸. Filozofia Hegla dokonuje projekcji takiej samej antropologii metafizycznej czy też chrystologii na „historię”. Tutaj też znajduje swój początek Hegłowska opozycja między tak zwanym idealnym momentem historii a jej tak zwanym momentem materialnym, a także skomplikowane (odwołujące się do chrystologii oraz dogmatu o Trójcy Świętej) figury zapośredniczenia i przemiany – albo *Aufhebung* i sublimacji – dzięki którym można było przedstawić historyczną przemianę zgodną z zasadą

⁵⁵ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, dz. cyt., s. 52–62, 102–115, 285–316.

⁵⁶ H. Heimsoeth, *The Six Great Themes of Western Metaphysics and the End of the Middle Ages*, trans. R.J. Betanzos, Wayne State University Press, Detroit 1994, s. 38–81 (wyd. oryginalne: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stilke, Berlin 1922 – przyp. tłum.).

⁵⁷ Na temat „noumenalnej antropologii” Kanta pisze Reiner Wimmer w artykule *Homo noumenon: Kants praktisch-moralische Anthropologie*, w: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hrsg. N. Fischer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, s. 347–390.

⁵⁸ W. Sparr, *Kant's Doctrine of Atonement as a Theory of Subjectivity*, w: *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, ed. P.J. Rossi, M. Wreen, Indiana University Press, Indianapolis 1991, s. 103–112.

dialektycznej samorealizacji „ducha świata”, jakiej miały ulec całe społeczeństwa, a nawet cywilizacje⁵⁹.

Właśnie wskazaliśmy, w jaki sposób racjonalizm religijny posłużył się tą metafizyczną strukturą w przypadku historiozofii Kanta dotyczącej chrześcijaństwa. W swoich wykładach opublikowanych jako *Zasady filozofii prawa* (1820) Hegel dostarcza jeszcze bardziej odpowiedniego przykładu, nakłada bowiem tę dialektyczno-metafizyczną strukturę na samą relację między Kościołem a państwem. Czyni tak, wskazując, że w kulturze na niskim poziomie historycznego rozwoju państwo służy zaspokojeniu wąsko pojętych potrzeb materialnych: zapewnieniu bezpieczeństwa i pokoju – odgradzając się tym samym od prawdy filozoficznej i naukowej – Kościół z kolei przechowuje prawdę duchową, ale tylko jako uczucie ku Bogu w postaci załączkowej, w oderwaniu od rozumnej Idei:

To, że historycznie istniały epoki i stany barbarzyństwa, w których wszystko, co wyższe i duchowe, miało swoją siedzibę w kościele, a państwo było tylko świeckim [*weltliches* – przyp. I.H.] rządem przemocy, samowoli i namiętności, i że wspomniane wyżej abstrakcyjne przeciwieństwo było główną zasadą rzeczywistości [...] – cała ta sprawa należy do dziedziny historii⁶⁰.

Jasne jest też, że Hegel używa terminu *weltlich*, czyli „świecki”, podobnie jak Thomasius, to jest jako synonimu swego rodzaju politycznej formy rządu, abstrahującej od kwestii prawdziwości religii. W przypadku Hegla jednakże metafizyczne przeciwieństwo między tym, co „idealne”, a tym, co „materialne”, sprawiło, że rozdział ten stał się przejawem niedorozwiniętej, jednostronnej i wadliwej formy świeckiego państwa: „Złe państwo jest oczywiście tylko świeckie i skończone, państwo rozumne natomiast jest w sobie nieskończone”⁶¹. Jest tak dlatego, że istota Hegłowskiej „historii” relacji między Kościołem a państwem sprowadza się do projekcji ich dialektycznego zapośredniczenia i ostatecznego pojednania.

W wyniku tego dialektycznego procesu państwo traci swój świecki charakter materialny, urzeczywistniając rozumową „Ideę” (chrześcijańskiej wolności), która początkowo była obecna w religii jedynie jako uczucie. Ze swej strony religia uświadamia sobie Ideę, która kryła się w niej pod postacią uczucia, w procesie racjonalizacji, prowadzącym do samoświadomego urzeczywistnienia Idei w państwie⁶². Nie wydaje się, aby Hegel używał rzeczownika „sekularyzacja” (*Verweltlichung*), charakteryzując ten proces wzajemnego określania się, w którym religia wyznaniowa ulega racjonalizacji, a państwo zostaje wzniesione

⁵⁹ J. Yerkes, *Christology of Hegel*, dz. cyt., s. 7–50; C. O'Regan, *The Trinity in Kant, Hegel, and Schelling*, w: *The Oxford Handbook of the Trinity*, ed. G. Emery, M. Levering, Oxford University Press, New York 2011, s. 254–266.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, §§ 270, s. 260–261.

⁶¹ Tamże, s. 419.

⁶² Tamże, s. 419–421.

na poziom ducha, jednak za kilka lat zrobią tak jego następcy. Bezpośrednio oczywiste jest jednak to, że ta koncepcja dialektycznego procesu historycznego, który wkrótce miano określić mianem „sekularyzacji”, podobnie jak koncepcja Kantowska, całkowicie nie sprzyjała porządkowi pruskiej konstytucji normującej relacje między religią a państwem. Jak pamiętamy, konstytucja ta brała w nawias kwestię prawdziwości doktryn teologicznych i filozoficznych, ustanawiając świeckie ramy funkcjonowania państwa nie po to, by dokonać racjonalizacji religii wyznaniowych czy też ich sublimacji w „rozumne państwo”, ale po to, by gwarantując ich trwanie, umożliwić im polityczną koegzystencję. Wrogość Hegla wobec tej „barbarzyńskiej” konstytucji była zatem do przewidzenia, jeśli weźmiemy pod uwagę, że jego dialektyka miała swoje podstawy w sekciarskiej metafizyce człowieka jako istoty jednocześnie duchowej i materialnej, której zadanie nie polegało na uznaniu ostrożnie wymiarkowanego rozdziału religii od państwa oraz relacji między Kościołami a państwem, lecz na zaprojektowaniu przezwyciężenia tego rozdziału na drodze „dialektycznego samourzeczywistnienia się ducha świata”; to znaczy – na drodze swego rodzaju narzucenia Hegłowskiej metafizyki na poziomie społecznym lub politycznym.

Autorytet metafizyka

Powtórzmy raz jeszcze: żaden filozoficzno-historyczny proces sekularyzacji, żadna Kantowska racjonalizacja religii wyznaniowej, Hegłowskie dialektyczne zapośredniczenie relacji między Kościołem a państwem czy też tomistyczna sublimacja protestanckiego racjonalizmu w religię państwową nigdy nie miały – ani też nie mogły mieć – miejsca. Niezapośredniczone i z całą pewnością niemające dialektycznego charakteru rozdzielenie władzy państwowej oraz kwestii prawdziwości doktryn religijnych nie tylko stanowiło samo sedno wczesnonowożytnej konstytucji regulującej relacje między religią a państwem oraz jej dziewiętnastowiecznej pruskiej spadkobierczyni, ale także ta świecka i dopuszczająca relatywizm struktura prawna o janusowym obliczu, wspierająca pluralizm w odniesieniu do religii mających źródło w objawieniu, pozostała fundamentem konstytucji niemieckiej aż do czasów obecnych (po roku 1949), w których wiele razy potwierdzał ją niemiecki Trybunał Konstytucyjny. By powtórzyć główną tezę mojego wywodu: jego celem nie jest falsyfikacja Kantowskiej i Hegłowskiej filozofii historii dotyczącej relacji między Kościołem a państwem – jako takiej – ale pokazanie, że są one czymś zupełnie odmiennym od historii czy teorii tego, czego rzekomo dotyczą. Należy raczej rozumieć przez nie historyczną projekcję metafizyki bytu duchowo-materialnego, której szczególna rola polegała na duchowym lub intelektualnym przygotowaniu – *Bildung* albo *Seelenführung* – mających ją przyjąć filozofów.

Głównym celem, czy też „etycznym telosem”, Hegłowskiej dialektyki Kościoła i państwa jest zatem ukształtowanie samego filozofa. Następuje ono przez przedstawienie filozofa jako podlegającego sprzeczności wewnętrznej, jaka zachodzi między jego światem wewnętrznym i zewnętrznym, odzwierciedlając „barbarzyńską” opozycję między Kościołem a państwem, której przewyższenie zapewni uprzywilejowany wgląd w taką postać historii, w jakiej nastąpiło już pojednanie:

Bezpośrednia wiedza, jaką duch jako ludzka jednostka zdobywa o sobie samym, sprowadza się do tego, iż jest on istotą odczuwającą. Nie ma tu jeszcze mowy o żadnej obiektywności. Jednostka znajduje w sobie taką czy inną określoność. Określoność tę usiłuje jednostka następnie od siebie oddzielić i tak dokonuje podziału w sobie samej. W ten sposób jej uczucia stają się dla niej tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne. [...] napotyka w sobie sprzeczność, która grozi jej rozpadem. [...] Zachowuje [jednak] samą siebie, usiłując znieść [*aufzuheben*] ów brak⁶³.

Tylko za sprawą wewnętrznej duchowej przemiany samego siebie może filozof uczestniczyć w procesie zapośredniczenia przez historię lub „ducha narodu” tego, co idealne, i tego, co realne, stając się tym samym świadomością, w której objawia się Idea czy też duch świata, i uzyskując zdolność przekształcania religii i państwa według tej Idei:

Tak więc samoświadomość jest pojęciem filozoficznym, które w pełnej określoności może przedstawić jedynie filozofia. Zgadając się z tym ustaleniem, w dalszej kolejności przejdziemy do stwierdzenia, że określoną świadomością narodu jest świadomość jego własnej istoty. Duch jest dla siebie przede wszystkim swoim własnym przedmiotem. [...] Dąży on do tego [...] by urzeczywistnić swój własny świat, który odpowiadałby pojęciu, jakie duch ma o sobie samym [...] do tego, by wytworzyć religię i państwo w taki sposób, aby pozostać w zgodzie ze swym własnym pojęciem, zachować prawdę o sobie samym czy też stać się swoją własną Ideą⁶⁴.

Metafizyka chrześcijańska od dawna stanowiła dyscyplinę „psychagogiczną”, w której kilku wybranym do tego, by brać na siebie zalecane przez nią mozolne ćwiczenia duchowe, przypisywano uprzywilejowany wgląd w transcendentne podstawy doczesnego świata. Czasami, jak w przypadku biskupów filozofów, takich jak Augustyn z Hippony, Ambroży z Mediolanu i Cyryl z Aleksandrii, świecką władzę opierano na chrześcijańskich podstawach⁶⁵. W rezultacie zaś dostosowania tej metafizyki do założeń „subiektywizmu” i „historycyzmu”, którego dokonali Kant i Hegel, pewien wariant tego rodzaju władzy pojawił się

⁶³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Verlag Meiner, Leipzig 1917, s. 33 [tłum. fragmentu – A.T.; podstawa angielskiego przekładu H.B. Nisbeta, z którego korzysta Hunter, zawiera fragmenty, których nie ma w przekładach *Wykładów...* Hegla na język polski autorstwa A. Zielenicy lub A. Landmana].

⁶⁴ Tamże, s. 38.

⁶⁵ Zob. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, Madison 1992, s. 71–117.

znowu na początku XIX wieku w protestanckich Niemczech⁶⁶. Przyjął on postać charyzmatycznej władzy akademickich metafizyków, którzy twierdzili, że mają wgląd w ponadempiryczną ideę religii i państwa, na podstawie podziału, który wytyczyli we własnym wnętrzu – na zmysłowość i intelekt, to, co materialne, i to, co idealne, a także na „świat zewnętrzny i wewnętrzny” – w ramach ćwiczeń duchowych w przezwyciężaniu samego siebie, stanowiącym obietnicę uprzywilejowanego dostępu do idei tkwiącej w materialnej rzeczywistości⁶⁷.

Metafizyka i polityka

Takie roszczenia do posiadania ponadempirycznego wglądu w naturę Kościoła i państwa nie miały żadnych ważnych konsekwencji politycznych, dopóki polityczno-prawne podstawy istniejącej konstytucji normującej relacje między religią a państwem pozostawały niekwestionowane. W takich warunkach charyzmatyczna duchowa władza filozofów w dużej mierze ograniczała się do tolerowanej sfery uniwersytetów, łóż, towarzystw iluminatów, a także czasopism literackich, podobnie jak władza teologów różnych wyznań oraz duchowieństwa ograniczała się do rywalizujących ze sobą Kościołów. Jednakże gdyby świecki, oparty na pluralizmie system polityczno-prawny uległ rozpadowi, mogłoby się okazać, że jest możliwe, aby filozofowie sprawowali swą charyzmatyczną władzę również poza enklawą uniwersytetu.

To właśnie nastąpiło w rezultacie kryzysu militarnego, politycznego i społecznego, który ogarnął Niemcy na początku XIX wieku i trwał aż do „rewolucji” oraz Zgromadzenia Narodowego 1848 roku i dalej – aż do powstania państwa Bismarcka w roku 1871. Kryzys ten rozpoczął się, gdy francuskie wojska rewolucyjne najechały Nadrenię w 1794 roku, doprowadzając do zakrojonej na dużą skalę sekularyzacji ziem kościelnych – mającej się zakończyć wypłaceniem odszkodowań Kościołom – do jakiej doszło w obrębie imperium na warunkach *Reichsdeputationshauptschluss* (niemieckiego procesu mediatyzacji) w 1803 roku. Punkt kulminacyjny kryzysu przypada na moment pokonania Prus przez Napoleona i rozwiązania Cesarstwa Niemieckiego w 1806 roku. Wy-

⁶⁶ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, dz. cyt., s. 293–316.

⁶⁷ Standardową interpretację poglądów Kanta i Hegla na tę kwestię we współczesnej literaturze przedmiotu – zgodnie z którą, nie stanowiąc platformy do ćwiczeń duchowych, podział na samorzutny intelekt i bierną zmysłowość (albo świat idealny i materialny) dotyczy tak naprawdę struktury „ludzkiego doświadczenia” – można znaleźć w: R.B. Pippin, *The Kantian Aftermath: Reaction and Revolution in German Philosophy*, w: *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*, ed. A.W. Wood, S.S. Hahn, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 19–45; R.B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, New York 2005.

darzenia te stworzyły okoliczności polityczne, które pozwoliły filozofii racjonalistycznej opuścić enklawy uniwersytetów i wejść na arenę polityczno-prawną. Nastąpiło to wtedy, gdy coraz więcej nowych partii politycznych, frakcji i sekt, które powstały w przeddzień Zgromadzenia Narodowego 1848 roku, zaczęło włączać do swoich programów idee filozofii akademickich, takich jak kantyizm czy heglizm, które miały kształtować ich przywódców. W tym okresie można było zauważyć pojawienie się całego mnóstwa frakcji politycznych: republikańskich, liberalnych i radykalnie demokratycznych. Niektóre z nich rozumiały świeckość państwa w nowy sposób: nie jako gwarancję pokojowej koegzystencji wielu religii wyznaniowych, ale jako ograniczenie społecznej roli Kościołów w takich dziedzinach jak szkolnictwo, związki małżeńskie, a także edukacja moralna – w imię rozumu i praw jednostki⁶⁸. W tym samym okresie tworzą się także różne antylaickie frakcje kulturowo-polityczne, które dążą do obrony społecznej roli Kościołów protestanckiego i katolickiego, niekiedy pod kuratelą rządów monarchicznych czy federalistycznych⁶⁹.

Przemiany te następowały w całym okresie przedmarcowym (*Vormärz*), ale miały wyjść na jaw za sprawą Zgromadzenia Narodowego w Pauluskirche w roku 1848 oraz chaosu, jaki wywołały kontrowersyjne komentarze na temat prowadzonych w jego trakcie rozważań nad konstytucją. Z naszego punktu widzenia jest interesujące, że najbardziej niezwykłą cechą tego zgromadzenia, które wzięło na siebie ciężar zjednoczenia Niemiec jako państwa demokracji parlamentarnej, było to, iż tak wiele spośród głównych frakcji na nim obecnych miało charakter zarazem filozoficzno-teologiczny i polityczny. I tak, nie siląc się na wyczerpujące przedstawienie tej kwestii, możemy zauważyć, że *Deutscher Hof* stanowił radykalną frakcję demokratyczną, którą ukształtowały poglądy wolnomyślicielskie i racjonalistyczne, naturalizm naukowy oraz antyklerykalizm w wydaniu Paine'a i jakobinów⁷⁰. Poglądy te znajdują reprezentanta w osobie głównego przywódcy frakcji Carla Vogta, fizjologa i zoologa, który krytykował edukację religijną, instytucję sakramentalnego małżeństwa, a także Kościoły wyznaniowe, odwołując się do racjonalności naukowej wolnych jednostek. Frakcja *Donnersberg* stanowiła lewicowy odłam *Deutscher Hof*, a jej współzałożycielem był przedstawiciel „lewicy heglowskiej”, filozof Arnold Ruge. Była ona zaangażowana w propagowanie bardziej radykalnej formy demokracji ludowej oraz programu gruntownej dechrystianizacji. Chęć

⁶⁸ M. Levinger, *Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture, 1806–1848*, Oxford University Press, New York 2000, s. 191–226.

⁶⁹ Ch. Clark, *From 1848 to Christian Democracy*, dz. cyt.

⁷⁰ Na tym etapie nazwy frakcji pochodziły od nazw hoteli i kawiarni, w których się spotykano, choć tak naprawdę frakcje te stanowiły formy załączkowe partii politycznych: demokratyczno-socjalistycznej (SPD), marksistowsko-komunistycznej (KPD), liberalnej, konserwatywnej i katolickiej (*Zentrumspartei*), które miały zdominować kolejne zgromadzenie narodowe, odbywające się w Weimarze w roku 1919. Przegląd frakcji można znaleźć w: H. Holborn, *A History of Modern Germany: 1845–1945*, Princeton University Press, Princeton 1969, vol. 3, s. 61–63.

pliwe podkreślanie przez Rugego tezy o niższości materializmu „mechanicznego” względem „dialektycznego” materializmu Marksa – który zapowiadał rewolucję klasy robotniczej, mającą dokonać desublimacji (sekularyzacji) wyalienowanych form aktywności społecznej – wskazuje na kluczową cechę tego środowiska politycznego, a mianowicie to, w jakim stopniu frakcje polityczne, sekty oraz partie tworzyły się wciąż na nowo wokół rywalizujących ze sobą wizjonerów historiozofii, przypisujących sobie charyzmatyczny wgląd w rozwój rozumu w ciągu dziejów⁷¹.

Po prawej stronie sceny politycznej teologowie katoliccy, tacy jak znawca prawa kanonicznego Ignaz Döllinger, znaleźli swą przystań we frakcji Café Milani, która łączyła antyrepublikańską obronę monarchii stanowych z obroną praw Kościoła katolickiego jako wyznania narodowego. Choć nie był on delegatem na zgromadzenie, luterkański metafizyk i polityk Friedrich Julius Stahl, współzałożyciel antyliberalnej, antydemokratycznej pruskiej *Konservative Partei*, wywarł na chrześcijańską prawicę wpływ podobny do tego, jaki lewicowi hegliści wywarli na antyreligijną lewicę. Nawiązując do filozoficznego idealizmu Schellinga oraz nacjonalistycznej historii doktryn prawnych Savigny’ego, Stahl uprawiał filozofię prawa, komentując publicznie na bieżąco przebieg zgromadzenia, zwłaszcza w odniesieniu do relacji między Kościołem a państwem⁷². Mocno krytykował on zarówno wolnomyślicielstwo i naturalizm Vogta, jak i wszelkie formy religijnego racjonalizmu albo „religii filozoficznej”, opowiadając się za stanowiskiem, zgodnie z którym quasi-teokratyczna konstytucja powinna przyjąć chrześcijaństwo objawione jako podstawę „ducha narodowego”, a więc także porządku prawnopolitycznego⁷³.

Za pośrednictwem owych partii protopolitycznych akademicki racjonalizm filozoficzny oraz filozofia historii przedostały się na arenę polityczną. Z jednej strony racjonalistyczna filozofia i filozofia historii dostarczały solidnego duchowego przygotowania przywódcom frakcji politycznych. To napępniało ich czystą charyzmą, ale dawało też inspirujący „wgląd” w tak zwany „obecny poziom świadomości historycznej”, który – jak twierdzili – mieli osobiście reprezentować, a stąd w ideę przyszłych w pełni racjonalnych form religii i państwa. Z drugiej strony powstające partie polityczne i sekty obiecywały dostarczyć filozofującym politykom środków potrzebnych do ominięcia istniejącego porządku konstytucyjnego i realizacji bezpośrednio w praktyce politycznej ich sekciarskich racjonalistycznych teorii i programów. Obejmowały one transcendentálną racjonalizację religii wyznaniowej, obustronny proces racjonalizacji

⁷¹ Na temat w istocie sekciarskiego charakteru tych ideologicznych ugrupowań pisze w swojej fascynującej pracy Ch. Lattek, *Revolutionary Refugees: German Socialism in Britain, 1840–1860*, Routledge, London–New York 2006.

⁷² Na temat agresywnej krytyki gwarantujących pluralizm religijny zapisów konstytucji z 1849 roku zob. F.J. Stahl, *Parlamentarische Reden*, Verlag Hermann Hollstein, Berlin 1856, s. 81–88.

⁷³ F.J. Stahl, *Principles of Law*, trans. R. Alvarado, Aalten 2007.

religii i umoralnienia państwa, a także desublimację religii za sprawą polityki demokratycznej, którą teraz zaczęto określać mianem „sekularyzacji”.

W „Deutsch-Französische Jahrbücher” z roku 1844, czasopiśmie, które wydawał wraz z Arnoldem Ruge, Marks dał przykładowy, ale też całkowicie znamieny wyraz tego połączenia filozoficznej charyzmy z politycznym sekciarstwem. Twierdził, że marksizm stanowi dialektyczną realizację filozofii w praktyce politycznej:

Jak filozofia w proletariacie znajduje swą broń materialną, tak proletariatus znajduje w filozofii swą broń duchową, a gdy tylko piorun myśli do głębi uderzy w ową naiwną jeszcze głębię ludową, dokona się emancypacja Niemców na ludzi. [...] Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem – proletariatus. Filozofii nie można wprowadzić w życie bez zniesienia [*Aufhebung* – przyp. I.H.] proletariatus, a proletariatus znieść nie można bez wprowadzenia w życie [*Verwirklichung* – przyp. I.H.] filozofii⁷⁴.

To dialektyczne zakłęcie, którego czar uwodzi do dziś, oczywiście nie sprowadzało się do teorii mówiącej o realizacji filozofii idealistycznej przez jej desublimacyjną materializację w proletariacie, który dokonuje samoprzekroczenia. Podobnie jak Hegłowska modelowa prezentacja wzajemnej dialektycznej transformacji Kościoła i państwa, opowieść Marksa o wzajemnej *Aufhebung* filozofii i proletariatus nie odnosiła się do zewnętrznej sytuacji historycznej. Ostatecznie filozofie idealistyczne, których urzeczywistnienie przepowiadał, nie były fałszywymi teoriami, które można by oczyścić z fałszów, dokonując słynnego odwrócenia w duchu materializmu. Stanowiły one raczej przykłady dyskursu metafizycznego, dającego moralne przygotowanie kadrze intelektualistów natchnionych charyzmatyczną wizją przedstawiającą realizację metafizyki w historii. Co więcej, podobnie jak w przypadku dyskursu Hegla dotyczącego Kościoła i państwa, adresatem dyskursu Marksa na temat filozofii i polityki był sam metafizyk polityki, dla którego dyskurs ten przygotowywał pole do określonego rodzaju „pracy jaźni nad samą sobą”. Przeciwwstawienie nadmiernie uduchowionej filozofii nadmiernie materialistycznemu proletariatus stanowiło w istocie strukturę aktu przezwyciężenia samego siebie, którego dokonał Marks, uzyskując w nagrodę charyzmatyczny wgląd w kształt przyszłego społeczeństwa, w którym nastąpiło pojednanie czy dezalienacja. To właśnie realizacja tej metafizycznej wizji w społeczeństwie, w kontekście małych grup działających jako szkoły polityczne i sekty, umożliwiła funkcjonowanie filozofii jako „duchowej broni”. Pozwoliła ona bowiem przywódcom sprawować władzę – przypadającą im w udziale z racji intelektualnej ogłady i charyzmatycznych intuicji – nad zwolennikami sekty, którym brakowało odpowiedniego przygotowania duchowego, choć zwykle ta sekciarska władza była podważana i trwała krótko.

⁷⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, w: K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 32.

Zwróciliśmy już uwagę na to, w jaki sposób filozoficzna doktryna protestanckiego racjonalizmu mogła podważyć aktualną konstytucję normującą relacje między religią a państwem, mianowicie przez twierdzenie, że konstytucja ta utrudnia stopniową racjonalizację religii, która miała doprowadzić do tego, że społeczeństwo będzie się składać z autonomicznych, racjonalnych jednostek, państwo racjonalnie uświadomi sobie swój własny charakter moralny, proletariats osiągnie filozoficzną samoświadomość itd. Teraz staje się jasne, że ta filozoficzna delegitymizacja [konstytucji – przyp. tłum.] przyniosła skutki polityczne nie przez dialektyczną realizację filozofii w społeczeństwie, ale w całkiem inny sposób, mianowicie dzięki temu, że racjonalistyczne systemy filozoficzne zaczęły dostarczać sektom politycznym charyzmatycznych programów i przywódców, zakres działania tych sekt zaś został wyznaczony przez militarną i polityczną destabilizację określonego porządku konstytucyjnego. W tych okolicznościach nowa historiozoficzna koncepcja sekularyzacji – rozumianej jako epokowe przejście od społeczeństwa opartego na chrześcijańskim porządku nadprzyrodzonym do społeczeństwa opartego jedynie na autonomicznym rozumie jednostki ludzkiej – wyłoniła się pod postacią całej gamy rywalizujących ze sobą kulturalno-politycznych pojęć walczących.

Jak sekularyzacja stała się nowoczesnym pojęciem walczącym

Różne filozoficzno-historyczne koncepcje sekularyzacji zaczęły się pojawiać najpierw w latach trzydziestych XIX wieku, w formie wielu powiązanych ze sobą konkurencyjnych koncepcji programowych, które służyły interesom poszczególnych frakcji religijnych i politycznych. W niespokojnej społecznej przestrzeni intelektualnej, która powstała w wyniku zawieszenia – na drodze militarno-politycznej – niemieckiej konstytucji normującej relacje między religią a państwem, te rywalizujące ze sobą frakcje filozoficzno-polityczne proponowały wyjście poza konstytucyjne znaczenie świeckości rozumianej jako polityczno-prawna gwarancja pluralizmu wyznań religijnych, opierających się na objawieniu, i przyjęcie ogólnej koncepcji świeckości mającej podstawy w naturze ludzkiego rozumu oraz jego realizacji w historii. Frakcje te mogły także wykonypować, że dokonają przesunięcia rzeczywistego polityczno-prawnego znaczenia sekularyzacji, przechodząc od przekształcenia rzeczy kościelnych na świeckie do jakoby filozoficznie bardziej fundamentalnego i historycznie bardziej doniosłego sposobu rozumienia sekularyzacji, który do tej pory zaznaczał się tylko w ich programach. Kontekst ten zrazu pozwolił frakcjom na użycie terminu „sekularyzacja” w odniesieniu do epokowego przekształcenia się spo-

łączeństwa chrześcijańskiego w społeczeństwo racjonalne, a także na dokonanie projekcji tego procesu na gruncie rywalizujących ze sobą historiozofii oraz konkurencyjnych programów partyjnych.

O ile sam Hegel nie posługiwał się niemieckim określeniem *Verweltlichung* („uświatowienie”, sekularyzacja), aby scharakteryzować dwustronny proces racjonalizacji religii i uduchowienia państwa, o tyle posłużył się nim w roku 1837 heglowski historyk Kościoła Richard Rothe. Nawet jeśli nie zrobił on tego po raz pierwszy, z pewnością był on tym, który jako jeden z pierwszych posłużył się terminem „sekularyzacja” (*Säkularisierung*, *Verweltlichung*) w jego współczesnym sensie historiozoficznym, określającym przełomowy proces dechrystianizacji. Rothe bronił wariantu „prawicy heglowskiej”, zgodnie z którym racjonalizacji Kościoła miała towarzyszyć wyidealizowana chrystianizacja państwa⁷⁵. W ten sposób wiernie oddał przedstawiony przez Hegla dialektyczny proces, w którym Kościół ulega sekularyzacji, podczas gdy państwo realizuje jego ideał wolności, podlegając tym samym desekularyzacji:

Na tej samej drodze, na której religia chrześcijańska wydaje z siebie chrześcijańskie państwo – to znaczy, państwo doskonałe samo w sobie i dla siebie – Kościół staje się zbędny. Tylko bowiem w takim państwie życie chrześcijańskie znajduje swoje jedyne prawdziwie uniwersalne, właściwe istnienie oraz narzędzie skutecznego działania w historii. W tym samym stopniu, w jakim Kościół zostaje zsekularyzowany [*säkularisirt* – przyp. I.H.], państwo przechodzi desekularyzację [*ent-säkularisirt* – przyp. I.H.]...⁷⁶

Uczeń Hegla – Carl Ludwig Michelet podążył tą samą leksykalną drogą w 1843 roku i uznawszy za początek sekularyzacji moment, w którym Bóg stał się człowiekiem, stwierdził, że teraz jednak pojęcie to odnosi się do realizacji boskiego ideału człowieka we wszystkich dziedzinach życia społecznego:

Prawo, moralność, rodzina, państwo, sztuka, religia są tylko sposobami, na które Bóg od wieków stawał się człowiekiem i wciąż się nim staje. Celem historii jest owa sekularyzacja [*Verweltlichung* – przyp. I.H.] chrześcijaństwa, o której pewien autor [Hegel – przyp. I.H.] niedawno słusznie stwierdził, że prowadzi do prawdziwego chrześcijańskiego państwa, w którym chrześcijaństwo nie pozostaje zwykłą religią – choć reakcja nie oszczędziła mu bolesnych doświadczeń za to, że tak powiedział⁷⁷.

⁷⁵ Wbrew temu, co pisze Howard w książce *Protestant Theology...* (dz. cyt., s. 226–227), program Rothego stanowił przejaw nie tyle narzucania protestanckiego racjonalizmu jako ideologii świeckiego państwa, ile raczej nieudanej sekciarskiej próby podporządkowania zdestabilizowanego państwa pruskiego racjonalistycznej religii filozoficznej.

⁷⁶ R. Rothe, *Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, Verlag Zimmermann, Wittenberg 1837, s. 85.

⁷⁷ C.L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Duncker und Humblot, Berlin 1843, s. 305.

Michelet posługuje się terminem „sekularyzacja” w jego nowym filozoficzno-historycznym sensie w polemice z Schellingiem, przed którego atakiem broni filozofii Hegłowskiej. Ten sposób użycia tego terminu wskazuje na zdominowany przez podziały kontekst kulturowo-polityczny, z którego też wyłania się owo pojęcie. Jest to jedyny przypadek pojawienia się pojęcia sekularyzacji w czterystronicowej książce Micheleta.

Historiozoficzny sens terminu „sekularyzacja”, w jakim posługiwała się nim lewica heglowska czy marksisci, wyłaniał się w tym samym kontekście i ramach czasowych. W liście do Rugego, napisanym we wrześniu 1843 roku, który dotyczył założenia „Deutsch-Französische Jahrbücher”, Marks wskazuje na rolę, jaką charyzmatyczny filozof-polityk ma odegrać w sformułowaniu projektu rewolucyjnej desublimacji czy sekularyzacji oraz w przeprowadzeniu realizacji tej idei:

W Niemczech [...] nastała era [...] rządów głupoty [...] staje się więc coraz bardziej oczywiste, że należy szukać nowego ośrodka dla umysłów rzeczywiście myślących i niezależnych. Jestem przekonany, że nasz plan [dotyczący nowego czasopisma wydawanego w Paryżu – przyp. I.H.] będzie odpowiadał rzeczywistej potrzebie, a rzeczywiste potrzeby muszą też dać się rzeczywiście zaspokoić⁷⁸.

Podstawy tej nadzwyczajnej pewności siebie tkwią w samopokrzepiającej koncepcji Marksa, zgodnie z którą jednostka uzyska zapowiedź likwidujących alienację przemian religii i społeczeństwa, a także sama je w sobie ogłosi, gdy tylko zacznie uczestniczyć w procesie uświadamiania sobie przez świat samego siebie: „Reforma świadomości polega t y l k o na tym, żeby świat spostrzegł swą własną świadomość [...]. Całe nasze zadanie może polegać tylko na tym, żeby – jak pisał Feuerbach w swej krytyce religii – nadać zagadnieniom religijnym i politycznym świadomą ludzką formę”⁷⁹. Nic dziwnego, że rok później ten charyzmatyczny przywódca frakcji opublikował polityczne proroctwo, w którym desublimacyjna sekularyzacja świadomości religijnej miała nastąpić na drodze urzeczywistnienia państwa radykalnie demokratycznego i w takim właśnie państwie:

Lecz duch religijny nie może też stać się rzeczywiście świeckim [*verweltlicht werden* – przyp. I.H.], czymże jest on bowiem, jeśli nie właśnie nieświecką [*unweltliche* – przyp. I.H.] formą pewnego szczybla rozwoju ducha ludzkiego? Duch religijny o tyle tylko może być urzeczywistniony, o ile ten szczybel rozwoju ducha ludzkiego, którego jest on religijnym wyrazem, występuje i konstituuje się w swej formie świeckiej [*weltlichen* – przyp. I.H.]. A to ma miejsce w państwie demokratycznym⁸⁰.

⁷⁸ K. Marks, *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 416.

⁷⁹ Tamże, s. 419 (podkreślenie w oryginale).

⁸⁰ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, dz. cyt., s. 436.

Wnioski

Jak widać, żaden z tych rzekomych procesów sekularyzacji w rzeczywistości nigdy nie zaszedł, ani też nigdy by nie nastąpił, stanowiły one bowiem tak naprawdę historyczne projekcje podejmowanych przez filozofów racjonalistycznych prób duchowego przygotowania pełnej charyzmy osobowości, potrzebnej do objęcia roli przywódcy całej gamy frakcji akademickich, politycznych i teologicznych. Wyobrażanie sobie, że jakakolwiek z tych koncepcji filozoficznych była związana z „progresywną” polityką przez jakąś realizację jej pojęć czy konstrukcji teoretycznych w historii, stanowi zatem znaczący przykład niezrozumienia tego stanu rzeczy⁸¹. Nie mniejszym jednak fantazmatem jest też wyobrażenie, jakoby filozoficzny racjonalizm protestanckich sekt mógł realizować swoje idee w praktyce politycznej dzięki temu, że biurokratyczne państwo, nastawione na „erastiańskie” podporządkowanie sobie Kościołów, miało wykorzystywać jego pojęcia jako narzędzia do realizacji swoich celów⁸².

Tym, co sprawiło, że idee filozofii racjonalistycznej zostały wrzucone w rzeczywistość polityczną, nie była ani ich realizacja (sekularyzacja) w etycznym państwie czy też realizacja tych idei przez jakąś klasę społeczną, ani też wykorzystanie ich jako narzędzi (sekularyzacja) świeckiego państwa, skłonnego narzucić je jako swoją ideologię, lecz zespół okoliczności całkowicie innego rodzaju. W pewnym sensie okoliczności te ukształtowały się dzięki zdolności racjonalistycznych filozofów i historyków do obdarzania przywódców sekt politycznych charyzmatycznym autorytetem, tak by mogli zaproponować wprowadzenie ich własnej „teorii” sekularyzacji jako konstytucyjnej podstawy religii, prawa i państwa. Jednocześnie jedynie militarne i polityczne zawieszenie istniejącego porządku konstytucyjnego umożliwiło migrację racjonalistycznych koncepcji filozoficznych z ich akademickich enklaw, w których były tolerowane, do politycznych sekt proponujących odnowę konstytucji normującej relacje między religią a państwem w duchu pluralizmu i relatywizmu na podstawie „prawdziwej” teorii religii i polityki. Jednakże właśnie z tego powodu racjonalistyczne koncepcje filozoficzne mogłyby zostać usunięte z rzeczywistości politycznej, gdyby na przykład okoliczności polityczne doprowadziły do przywrócenia pluralistycznej konstytucji, określającej relacje między religią a państwem, tak by stanowiła ona *modus vivendi* dla rywalizujących ze sobą frakcji kulturowo-politycznych. Tak właśnie stało się w przypadku krótko obowiązu-

⁸¹ Zob. na przykład historiozoficzny argument Warrena Breckmana, zgodnie z którym debaty lewicy heglowskiej, dotyczące odwrócenia procesu alienacji osobowości religijnej na drodze rewolucji, stanowią przykład rozwoju emancypacyjnej „teorii” polityki i społeczeństwa, w: W. Breckman, *Politics, Religion, and Personhood: The Left Hegelians and the Christian German State*, w: *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*, ed. D. Moggach, Northwestern University Press, Evanston IL 2011, s. 96–117.

⁸² Jest to główny argument książki Howarda pt. *Protestant Theology...*, dz. cyt.

jącej konstytucji z 1849 roku, która położyła kres konkurencyjnym programom filozoficzno-historycznej sekularyzacji religii i społeczeństwa, przywracając konstytucyjną ochronę wielu różnych religii wyznaniowych.

Militarne i polityczne zawieszenie konstytucji normującej relacje między religią a państwem, jakie nastąpiło potem w latach 1933–1945, miało się zakończyć na dwa całkiem odmienne sposoby. W Niemczech Zachodnich stało się to przez przywrócenie w 1949 roku świeckiej i relatywistycznej konstytucji, która miała teraz zakresem swojej ochrony objąć także „ideologie filozoficzne”, takie jak marksizm, o ile tylko nie prowadzą one do ingerencji w pluralistyczny porządek, w którym jest miejsce dla religii wyznaniowych. W kontrolowanych przez Sowietów Niemczech Wschodnich jednakże konstytucyjne bezkrólewie miał zakończyć program narzucenia marksistowskiej koncepcji sekularyzacji za pomocą narzędzi państwa partyjnego; tym samym została wskazana jedyna forma, w której historiozofia mogła poradzić sobie zarówno z faktem nieistnienia procesu sekularyzacji, jak i z faktem ciągłości istnienia religii wyznaniowych w historii.

Przeł. Anna Tomaszewska